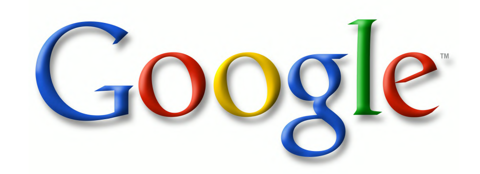
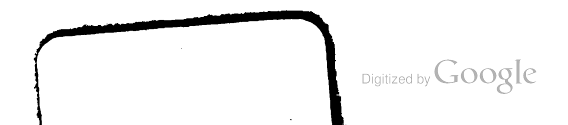




Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie

für alle wissenschaftlich Gebildete.

Von

Ernst Reinhold,

ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität zu Jena.

Erster Theil.

Geschichte der alten oder der griechischen Philosophie.

Gotha,

in der Hennings'schen Buchhandlung.

1828.

Vorrede.

Daß auf dem großen Gebiete der Geschichte der Philosophie auch nach Demjenigen, was seit Kant unter unseren Sprachgenossen Buhle und vornehmlich Tennemann für die ausführlichere Behandlung ihres ganzen Umfanges, und mehrere andere achtungswürdige Gelehrte für die Aufklärung einzelner Theile und Puncte derselben geleistet haben, noch immer viel zu thun übrig sey, sowohl was die kritische Sammlung der Materialien aus den Quellen, als was ihre Verarbeitung zu einer zeitgemäßen Darstellung betrifft: darüber sind alle Sachkundige einverstanden. Ebenfalls über die Anfoderungen, welche gegenwärtig an einen Forscher und Schriftsteller in diesem Zweige der Litteratur ergehen müssen, ist man so ziemlich einig. Von ihm wird verlangt, daß er mit dem Fleiße, den

eine sorgfältige gewissenhafte Benutzung der Quellen erheischt, die Fähigkeiten vereinige, die Bedeutung, sowohl den historischen als den philosophischen Werth des aus ihnen geschöpften Stoffes zu beurtheilen, diesen Stoff zu einem pragmatischen Zusammenhang und zur Form eines wissenschaftlichen Ganzen zu gestalten und, was er mit philosophischem Blicke geordnet und verknüpft, in einer klaren und gefälligen Sprache mitzutheilen. Ist nun die Schwierigkeit, solchen Erfodernissen gleichmäßig Genüge zu leisten, unverkennbar, so darf der Verfasser, wenn es wenigstens seinen Lesern anschaulich werden sollte, wie er sein Ziel mit Eifer verfolgt hat, wohl auf ihre billige Beurtheilung des Abstandes zwischen diesem Ziel und dem von ihm wirklich erreichten Standpunct und auf ihre schonende Nachsicht gegen Mängel hoffen dürfen, die ihm selbst bei seiner Arbeit unmerklich oder unvermeidlich geblieben.

In der Einleitung hat der Verfasser seine Ansicht von dem Zeitbedürfniß ausgesprochen, dem er durch sein vorliegendes Unternehmen zu begegnen beabsichtigt. Hier bleibt ihm über dasselbe nur Eins noch zu bemerken. Weit gefehlt, daß er geglaubt, in der wissenschaftlichen Behandlungsweise seiner Materie zu einer niedrigeren Stufe hinabstei-

gen zu müssen, als diejenige ist, auf welcher er bloß für Philosophen von Profession hätte schreiben dürfen, ist er der Meinung, das Problem seiner Schilderung in mancher Hinsicht sich höher gestellt zu haben, indem er sie einem größeren Publicum angemessen zu machen gesucht. Denn er hielt sich hier keinesweges für berechtigt, das Streben nach Gründlichkeit dem nach allgemeinerer Faßlichkeit aufzuopfern; auch erachtete er es in keiner Beziehung für nöthig. Vielmehr erscheint ihm dies als eine wichtige Bedingung zur Fortbildung der Philosophie und ihrer Geschichte, daß die philosophischen Lehrbegriffe in den Köpfen der Männer vom Fache zu einer solchen Klarheit und unter ihrer Feder zu einer solchen Verständlichkeit gelangen, in welcher sie für jeden Mann von Wissenschaft und Geist geeignet und anziehend dargelegt werden können. Was ein Philosoph in unserer Sprache, bei dem Grad ihrer Bildsamkeit und ihrer bereits gewonnenen Ausbildung für die Bezeichnung der philosophischen Begriffe, nicht Männern jener Art passend vorzutragen vermag, das dürfte, sey es nun ein eigener Gedanke oder die Auffassung eines fremden, noch nicht zu derjenigen Reife in ihm entwickelt seyn, in welcher es erst der Mittheilung, von dieser Seite wenigstens, würdig zu werden anfängt.

Der Verfasser gedenkt, diesem ersten Theile seiner Geschichte der Philosophie, welcher in Einem Bande die Schilderung der alten oder der griechischen Philosopheme umfaßt, einen zweiten Theil in zwei Abtheilungen und Bänden, deren jeder ungefähr einen gleichen Umfang, wie der erste, besitzt, nachfolgen zu lassen. Der zweite Band soll von dem Wiedererwachen der philosophischen Bestrebungen im Mittelalter bis auf Kant, der dritte von Kant bis auf die gegenwärtige Zeit führen. Der zweite wird, wenn kein unvermuthetes Hinderniß eintritt, zur Ostermesse künftigen Jahres, der dritte zu der darauf folgenden Michaelismesse herauskommen.

Jena, im April 1828.

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

Einleitung.

Erster Theil.

Geschichte der alten oder der griechischen Philosophie.

Erste Periode.

Von Thales bis auf Sokrates und Platon.

Zweite Periode.

Von Sokrates und Platon bis auf Epikuros und Zenon von Kittion.

Dritte Periode.

Von Epikuros und Zenon aus Kittion bis zum Ende des Streites zwischen der Stoa und der neueren Akademie.

Vierte Periode.

Vom Ende des Streites zwischen der Stoa und der Akademie bis zum Untergange der griechischen Philosophenschulen.

Einleitung.

Einleitung.

1. Seitdem der Fleiß des gelehrten Brucker gegen die Mitte des vorigen Jahrhundertes für die wissenschaftliche Bearbeitung der Geschichte der Philosophie die Bahn gebrochen und ihr zuerst die Gestalt einer vollständigen Universalhistorie der philosophischen Leistungen aller Völker und Zeiten bis auf sein Zeitalter herab in einem ausgedehnten Werk [1]) ertheilt, waren bereits mehrere Compendien dieser Geschichte [2]) und über einzelne Theile in ihrem Gebiete manche lehrreiche oder doch anregende Untersuchungen [3]) er-

1) *Jacobi Bruckeri historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta.* Lipsiae, 1742—44. 5 voll. 4. Eine zweite übrigens unveränderte Auflage erschien später mit einem sechsten Bande vermehrt, welcher Zusätze und Verbesserungen enthält.

2) Von C. Meiners (Lemgo, 1786), J. Gurlitt (Leipzig, 1786), J. A. Eberhard (Halle, 1788) und Anderen.

3) z. B. C. Meiners, *Historia de Deo vero*, Lemgo, 1780. Desselben Geschichte der Wissenschaften bei den Griechen und Römern, Lemgo, 1781. F. V. L. Plessing, Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums, Leipzig, 1788. u.

schienen, bevor man anfing, das Bedürfniß einer genaueren Festsetzung ihres Begriffes zu empfinden. Dies geschah zu Anfang einer neuen, gegenwärtig noch fortdauernden Periode der Philosophie, als der Einfluß der Kantischen Kritik der reinen Vernunft auf die Methode der deutschen Wahrheitsforschung in allen Zweigen derselben sich zu äußern begann. Das Verdienst des ersten Versuches, jenen Begriff durch Ableitung seiner Merkmale aus dem Begriffe der Philosophie überhaupt, der gleichfalls bisher nur in sehr dürftigen und schwankenden Andeutungen zur Sprache gekommen war, fest und scharf zu bestimmen und zu begrenzen, erwarb sich Karl Leonhard Reinhold [1]). Auf dem von ihm betretenen Wege folg-

90. 2 Bde. C. G. Bardili, Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe. Erster Theil. Halle, 1788. J. G. A. Oelrichs, *Commentatio de doctrina Platonis de Deo a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta.* Marburg, 1788. u. a. m.

1) In der Abhandlung „über den Begriff der Geschichte der Philosophie“, einer akademischen Vorlesung, zuerst abgedruckt im ersten Stücke der Beiträge zur Geschichte der Philosophie, von G. G. Fülleborn, Züllichau, 1791., später mit einigen Verbesserungen in dem ersten Theile der Auswahl vermischter Schriften von K. L. Reinhold. Jena, 1796. Reinhold erklärt hier die Philosophie für die Wissenschaft des bestimmten von der Erfahrung unabhängigen Zusammenhanges der Dinge, und die Geschichte der Philosophie für den dargestellten Inbegriff der Veränderungen, welche die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges der Dinge, oder der Schicksale, welche das Streben nach einer solchen Wissenschaft von seiner Entstehung bis auf unsere Zeiten erfahren hat.

ten bald Fülleborn [1]), Goeß [2]) und später Groh-mann [3]) nach und jeder von ihnen suchte das, was der Vorgänger bereits gegeben, zu berichtigen und zu verbessern. In diesen schätzbaren Bemühungen fand sich aber noch das Einseitige und Mangelhafte, daß der Begriff der Philosophie für die Bezeichnung der Aufgabe, welche in der Darstellung ihrer Geschichte zu lösen sey, keineswegs so genommen wurde, wie er aus der Verfolgung des Ganges und Zusammenhanges der philosophischen Bestrebungen, von dem historischen Standpunct aus, sich ergibt. Vielmehr ward er nach einer subjectiven dogmatischen, aus einem besonderen Lehrgebäude hervorgegangenen Ansicht gefaßt, mit der unbegründeten Annahme, daß er sich auf eine in der Hauptsache vollendete Wissenschaft beziehe. Hierdurch ward er untauglich zu dem beabsichtigten Gebrauch, um als Leitfaden zu dienen bei der Schilderung der mannigfaltigen Richtungen, in denen die philosophirende Vernunft ihrem Ziele sich zu nahen gesucht, und nicht vereinbar mit ihm war die Unparteilichkeit und Unbefangenheit des Urtheiles über die sämmtlichen Philosopheme der Vorzeit. Dies erkannte W. G. Tennemann, als er den Plan zu seinem ausführlichen, durch Sorgfalt und Treue in Benutzung der

1) Plan zu einer Geschichte der Philosophie, im vierten Stücke der Füllebornschen Beiträge, und: was heißt den Geist einer Philosophie darstellen? im fünften Stücke dieser Beiträge.

2) Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie. Erlangen, 1794.

3) Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie. Wittenberg, 1797.

Quellen höchst werthvollen Geschichtswerk [1]) in sich ausbildete. Mit Recht behauptete er, [2]) es bedürfe keines streng wissenschaftlichen Begriffes der Philosophie, um ihn der Darstellung ihrer Geschichte zum Grunde zu legen; es sey genug, wenn man in dieser Beziehung den Anfangs- und Endpunct des Strebens der philosophirenden Vernunft angebe, wenn man das Feld bestimme, auf welchem sie thätig sey, und das Ziel, welches erreicht werden solle. Dies glaubte er durch die Erklärung auszudrücken: es sey die Idee einer Wissenschaft der letzten Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit und ihres Verhältnisses zu einander, welche zu realisiren die Philosophen bemüht gewesen. Demnach sey die Geschichte der Philosophie Schilderung der successiven Ausbildung der Philosophie oder Schilderung der Bestrebungen der Vernunft, die Idee der Wissenschaft von den letzten Gründen und Gesetzen der Natur und Freiheit zu realisiren. Diese Begriffsbestimmung ist nach meinem Dafürhalten der Sache angemessen und ihrem Zweck entsprechend. Die nachfolgenden Bemerkungen machen daher keinen Anspruch darauf, sie in einem Hauptpuncte zu verbessern oder zu vervollständigen. Sie beabsichtigen vornehmlich nur, meine mit Tennemann's Urtheil im Wesentlichen einstimmige Ansicht von dem Probleme und der Bedeutung der Geschichte der Philosophie, nebst der hieraus abzuleitenden Festsetzung ihrer Grenzen, ihrer Haupteintheilung und des Zweckes und Interesse ihres Studiums in einem Zusammen-

1) Geschichte der Philosophie. Leipz. 1798—1819. XI Bde. 8. (unvollendet).

2) In dem ersten Theile der Einleitung zu seiner Geschichte der Philosophie, welcher über den Begriff derselben handelt.

hange von Betrachtungen mitzutheilen, in welchem diese Puncte dem Kreise der Leser, für den ich geschrieben, am einleuchtendsten und am kürzesten dargelegt werden können.

2. Die allgemeine Geschichte der Philosophie soll eine chronologische und pragmatische Darstellung aller bedeutenderen Momente der Entwicklung seyn, welche wir vermittelst Anwendung der historischen und der philosophischen Kritik an demjenigen wissenschaftlichen Streben nachzuweisen vermögen, das in seinem vollständigeren Umfang und zugleich unter dem Namen des Philosophirens in dem noch gegenwärtig geltenden Sinne dieses Wortes durch Platon hervorgetreten ist [1]) und das im Ganzen genommen mehr als zwei Jahrtausende lang die vorzüglichsten Denker der gebildetsten Nationen beschäftigt hat.

Die historische Kritik hat dafür zu sorgen, daß von den ächten Denkmälern und glaubwürdigen Urkunden der in schriftlicher und mündlicher Lehre zum Vorscheine gekommenen philosophischen Leistungen die untergeschobenen, verfälschten und unzuverlässigen, nach gehöriger Prüfung, abgesondert werden. Der philosophischen Kritik kommt es hier zu, den Werth der Leistungen, deren Kenntniß aus gültigen Quellen geschöpft worden, unparteiisch zu beurthei-

1) Nach einer Sage der Alten, die wir bei Cicero Tuscul. Quaest. V, 3. Quinctil. XII, 1. Clem. Alexand. Strom. I. p. 300. c. Euseb. Praep. Evang. X, 4. p. 470. c. und bei Diog. Laert. in prooem. erwähnt finden, soll Pythagoras zuerst den Namen eines φιλόσοφος sich beigelegt haben, da gewöhnlich damals in Griechenland die durch den Besitz von Weisheit nnd Wissenschaft ausgezeichneten Männer σοφοὶ genannt wurden. Μηδένα γάρ, habe Pythagoras erklärt, εἶναι σοφὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' ἢ θεόν.

und sogar über die Beschaffenheit und den Umfang jener Aufgabe weichen die Vorstellungen der Selbstdenker zum Theil beträchtlich von einander ab. Aber bei diesem Zwiespalte der Lehrmeinungen ist doch das Eine gewiß und zulänglich historisch bewährt, daß die Thätigkeit und Bemühung der Philosophen, als bloßes Suchen und Streben betrachtet, der intellectuellen, der sittlichen und religiösen Bildung und mithin den wichtigsten Angelegenheiten und höchsten Interessen der Menschheit im reichsten Maße förderlich und heilsam sich erweiset. Eben so gewiß ist es, daß sie aus dem edelsten Bedürfnisse der theoretischen Vernunft hervorgegangen ist und hervorgeht und daß in ihr die Blüthe der menschlichen Geistesbildung erscheint. Wie auch die Ansichten von den Grenzen und dem Inhalte des Wissens, auf dessen Hervorbringung die philosophischen Untersuchungen gerichtet sind, sich verschieden aussprechen mögen, so gilt doch dies im Allgemeinen: nicht sowohl in der Ausbeute feststehender apodiktischer Erkenntnisse, als vielmehr in der Anwendung, Uebung und Ausbildung der selbstthätigen Kraft, mit welcher der denkende Mensch die Wahrheit auf wissenschaftlichem Wege sucht, in dem reinen und innigen Interesse, welches er für ihre Erforschung hegt, und in der unbefangenen, freien, ernsten und gründlichen Prüfung, welche sich im Bezug auf die höheren, das Uebersinnliche betreffenden Ueberzeugungen den Anmaßungen des Wahnes und der Gedankenlosigkeit, dem blinden Festhalten an Herkommen, Ueberlieferung und vernunftwidrige Autorität, den verfälschenden und verderbenden Einwirkungen der Selbstsucht und der Phantasie entgegenstellt, ist der nächste und sicherste Gewinn des Philosophirens zu suchen und zu fin-

den. Eingestanden also, daß die philosophische Forschung bis jetzt ihr letztes Ziel noch nicht erreicht hat, ja selbst zugegeben, was Manche behaupten, daß dieses Ziel hienieden für Menschen nicht erreichbar sey, so ist sie dessenungeachtet nichts weniger als erfolglos und die Geschichte der Philosophie ist nichts weniger als eine Schilderung erfolgloser und fruchtloser Bestrebungen.

4. Die beiden bezeichneten Gesichtspuncte, nach denen die Bedeutung unserer Geschichte zu ermessen ist, mögen zur Vorbereitung eines richtigen Verständnisses unseres Gegenstandes dienen, ohne daß wir sie für Diejenigen, welche noch nicht durch eigenthümliches Nachdenken zu einer gleichen Ansicht gelangt sind, im voraus fester zu begründen beabsichtigen. Denn die volle Anerkennung ihrer Gültigkeit beruht auf einem deutlichen und angemessenen Begriffe von dem Wesen der Philosophie. Dieser Begriff nun läßt sich nicht durch eine Definition auf eine wahrhaft faßliche Weise mittheilen. Da aber die Entwicklung desselben in der Geschichte der Philosophie liegt, so dürfen wir hier darauf verweisen, daß er in dem Verfolge des Ganges unsrer Schilderung mit zureichender Deutlichkeit und Bestimmtheit seine Eigenthümlichkeit offenbaren wird. Ihn faßt überhaupt Keiner, der nicht schon selbst philosophirt. Das Studium der allgemeinen Geschichte der Philosophie ist aber ein vorzüglich zweckmäßiges Mittel, die philosophische Meditation in uns zu wecken und uns in die unmittelbare Theilnahme an den Verhandlungen im Gebiete der Philosophie hineinzuziehen, indem es uns veranlaßt, in unserem Inneren nachzubilden, was von den Scharfsinnigsten unter

den Wahrheitsforschern uns vorgedacht und ausgesprochen worden ist.

Wenn es uns also hier nicht darum zu thun seyn kann, eine schulgerechte Erklärung des Begriffes der Philosophie aufzustellen, so dürfen wir jedoch nicht unterlassen, in einer kurzen vorläufigen Betrachtung den Charakter des philosophischen Strebens insoweit zu bestimmen, daß wir zunächst hiernach festsetzen können, in welchen historisch bekannten Lehren der erste Beginn desselben hervorgetreten ist und wo deshalb unsere Darstellung ihren Anfang zu nehmen hat. Haben wir diesen gefunden, so werden die leitenden Grundsätze, die uns zu ihm hingeführt, uns später auch bei der Erwägung begleiten und unterstützen, was als eine entwickelnde Fortführung des begonnenen Strebens zu betrachten und was überhaupt nach dem Zweck unserer Schilderung einer näheren Aufmerksamkeit würdig sey.

5. Die Geschichte der menschlichen Cultur im Allgemeinen lehrt uns, daß die Vernunft, sobald sie zu derjenigen Stufe der Ausbildung sich erhoben hat, welche bei allen in anerkannten Rechtsverhältnissen zusammenlebenden Menschen zum mindesten Statt findet, die Frage nach dem Grunde und allgemeinen Zusammenhange des Weltganzen und nach den letzten Ursachen der Veränderungen in ihr sich aufwirft und zu beantworten sucht.

Die Beantwortung dieser Frage, durch welche die Betrachtung offenbar über die Sphäre der durch Erfahrung möglichen Kenntnisse hinausgeführt wird, erfolgt anfangs nur in phantasiereichen kosmogonischen und theogonischen Sagen, wie sie für ein in sinnlicher Anschauung noch ganz

befangenes Vorstellungsvermögen faßlich und anziehend sind. Der Geist eines Volkes befindet sich, solange solche Sagen ihm genügen und den Inhalt und die Form seiner Religionsvorstellungen begründen, in einem Zeitalter der Kindheit, in welchem der Verstand leicht zu befriedigen ist, wenn nur die Einbildungskraft auf eine ihr gemäße Weise lebhaft angesprochen wird. Da nun mit dem Bedürfniß eines regelmäßig eingerichteten öffentlichen religiösen Cultus unter den Völkern auch das Erfoderniß einer feststehenden öffentlich sanctionirten Lehre gegeben ist, welche den Sinn und den Zweck der Religionsgebräuche deutet und bestimmt, und da auf beiden Bedürfnissen im Alterthume, wie dies noch größtentheils unter den Völkern der gegenwärtigen Zeit der Fall ist, die Existenz und Bedeutung eines Priesterstandes sich stützte, dem die Leitung der Gebräuche und die Bewahrung und Verkündigung der Lehre oblag, so bildete sich aus jenen Sagen unter den Händen der Priester eine mythische Theologie, deren Satzungen, durch das Alter der Ueberlieferung und die Macht des Herkommens befestigt, dem Volksglauben für heilig galten, aus dem sie ursprünglich hervorgegangen waren, und deren Einfluß viel dazu beitrug, die große Menge einer Nation in dem Zustande geistiger Unmündigkeit zurückzuhalten.

Nach einer entgegengesetzten Seite hin entwickelte sich aber auch aus der Beschäftigung des Geistes mit jenen mythischen Vorstellungen das philosophische Denken, sobald in einem Volke die Denkkraft einzelner Männer für das höhere intellectuelle Bedürfniß reif ward, über das Verhältniß der Grundursachen zu dem gewordenen Seyn nach einer bestimmten Methode absichtlicher und besonnener Medi-

tation, auf dem Wege der von Grundsätzen geleiteten Untersuchung und der durch Gründe gestützten Behauptung, zur Gewißheit, also zum eigentlichen Wissen zu gelangen. Das Nicht-Befriedigtseyn durch das im Volksglauben bereits Vorgefundene und durch die Einwirkungen auf Sinnlichkeit, Gefühl und Einbildungskraft, mit deren Hülfe die Priesterlehre und die religiöse Sage die Gemüther der Menge einnimmt und fesselt, die Ueberzeugung, daß kein anderes Mittel dem Menschen verliehen ist, über Gegenstände, die schlechthin der Erfahrung nicht zugänglich sind, Einsicht zu erwerben, als das vernünftige Nachdenken, und die hieraus fließende Anerkennung, daß nur durch Gründe über die Grundursachen des Seyns etwas Gültiges festgesetzt werden kann, dies gab und gibt den wahren inneren Beruf zum Philosophiren und führte zu dem Versuche, mit welchem dasselbe begann und an welchen sich später die übrigen philosophischen Forschungen als an ihren Mittelpunct anschlossen, zu dem Versuch, auf die angedeutete wissenschaftliche, der mythischen entgegengesetzte Weise die Fragen zu beantworten: wodurch, woraus und in welchem Zusammenhange besteht das Seyn der Dinge im Weltall? An die Behandlung dieses Problemes, sobald sie tiefer, umsichtiger und methodischer wird, reihen sich besonders Untersuchungen über unser Erkennen und Wollen in seinen allgemeinen Beziehungen auf das Seyn der Dinge. Hiernach läßt sich das philosophische Streben aus dem historischen Gesichtspuncte so bezeichnen: es ist das freie und selbstständige, nur durch Gesetze der menschlichen Intelligenz und Regeln der Methode beschränkte und nur durch das Interesse der Wahrheit geleitete Forschen nach dem Grund und

Zusammenhang alles Wirklichen im Weltganzen und nach dem Verhältnisse des menschlichen Erkennens und Wollens, mithin überhaupt der Bestimmung des Menschengeschlechtes, zu diesem Grund und Zusammenhange.

6. Steht nun der angedeutete Charakter des Philosophirens fest, wie dies für jeden unbefangenen und competenten Beurtheiler der Sache der Fall ist, so bedarf es keiner umständlicheren Untersuchung, um ausfindig zu machen, wo und wann dasselbe entstanden ist, und die streitige Frage ist hierdurch schon verneinend entschieden, ob es eine sogenannte barbarische oder morgenländische Philosophie neben der abendländischen und classischen gegeben habe?

Unter den griechischen Sprachgenossen, mit den Forschungen des Thales, hat sich die philosophische Speculation zuerst erhoben und unter ihnen allein hat sie im Alterthum eine fortbildende Pflege gefunden und ein eigenthümliches selbstständiges Leben erlangt. Die Römer begnügten sich damit, einige Kenntniß von den Lehrbegriffen der hellenischen Schulen sich anzueignen und diese Begriffe, soweit es ihnen möglich war, in ihrer Sprache auszudrücken. Was aber die alten morgenländischen Weisen betrifft, so haben diese zwar in der Hülle von Bildern und von Mythen kosmogonische, religiöse und moralische Lehren ausgesprochen und zum Theil durch populären Vortrag unter ihren Volksgenossen geltend gemacht, welche dem denkenden und philosophischen Geschichtsforscher ein hohes Interesse gewähren. Jedoch gehört die Untersuchung und Schilderung dieser Lehren in die Fächer der allgemeinen Culturgeschichte und der Religionsgeschichte und ist aus dem Gebiete der Geschichte der Philosophie auszuschließen. Denn ihnen mangeln die

angegebenen Merkmale des philosophisch-wissenschaftlichen Charakters. Auch greifen sie keinesweges fördernd ein in den Gang der successiven Entwickelung der Idee der Philosophie und der Methode ihrer Verwirklichung, da sie im Gegentheile nur in gewissen Zeiten einen nachtheiligen verwirrenden Einfluß auf die Behandlung der philosophischen Probleme ausgeübt haben [1]).

1) D. Tiedemann, in seinem „Geist der speculativen Philosophie" — Marburg 1791 — 97. sechs Bde. nebst einem Bd. Regist. 8. — einem für seine Zeit sehr verdienstvollen und noch immer in mancher Hinsicht brauchbaren Werke, welches die Geschichte der theoretischen Philosophie von ihrem Beginne bis auf Berkeley (der in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhundertes lebte) umfaßt, hat zuerst die äußeren Grenzen der Geschichte der Philosophie richtig bestimmt, seine Schilderung mit Thales begonnen und die Darstellung der mit Unrecht so genannten morgenländischen Philosophie von ihr ausgeschlossen. Er äußert sich hierüber mit folgenden Worten durchaus treffend, obgleich in seiner steifen, gesuchten und nach gedankenvoller Kürze unangenehm strebenden Sprachweise (1ster Bd. Vorr. S. XVIII. u. f.): „die Frage über den Anfang dieser Geschichte haben die bisherigen Forscher einmüthig dahin entschieden, daß von den Meinungen der ältesten Völker Asiens und Afrika's, von welchen Cultur in hohem Grade bekannt ist, sie müsse aus- und von da zu den Griechen übergehen. Da mir Beweise davon bisher nicht sind vorgekommen, so kann ich, ohne Jemand durch Widerlegen zu nahe zu treten, sogleich zu Ausstellung einiger Gegengründe schreiten, in Hoffnung, man werde mir Abweichung vom Hergebrachten aus Gründen nicht verargen. Philosophie ist nicht bloße Sammlung von Meinungen über philosophische Gegenstände, sondern Inbegriff von Meinungen aus Gründen, sie mögen nun aus Begriffen hergenommen seyn oder aus Erfahrungen. So lange Menschen über philosophische Gegenstände ihre Meinungen schöpfen aus der Dichtkraft und Systeme annehmen, weil sie der Phantasie gefallen, ohne alle

7. Ueber die Haupteintheilung, welche unserer Darstellung zum Grunde liegt, können wir uns gleichfalls mit wenigen Worten verständigen. Die allgemeine Geschichte der Philosophie zerfällt nach dem einfachsten und zweckmäßigsten Theilungsgrund in zwei Hauptabschnitte, in die Geschichte der alten oder griechischen und in die der neueren Philosophie. Die letztere geht herab bis zu den neuesten, noch nicht in fertigen Ansichten und Systemen hervorgetretenen, sondern gegenwärtig in der Bearbeitung und Ausbildung befindlichen philosophischen Untersuchungen, die sich eben deshalb, weil sie nicht vollendet sind, für die Aufnahme in den Zusammenhang unserer Schilderungen noch nicht eignen.

Diese Eintheilung ist dadurch begründet, daß ein Zeitraum, in welchem die Geschichte von gar keinen speculativen Forschungen zu berichten hat, zwischen dem Untergange

Beweise; so lange ferner sie philosophische Meinungen bloß stützen auf Ansehen, und zwar, wie es in frühen Zeiten immer geschieht, auf Ansehen einer Offenbarung oder unvordenklicher Ueberlieferung, so lange kann ihnen Philosophie unter keinem rechtlichen Vorwande werden zugeschrieben. Alle Meinungen dieser Art gehören in die Geschichte des menschlichen Verstandes überhaupt, in die Geschichte der ersten und früheren Ausbildung menschlicher Kenntnisse, nicht in die der Weltweisheit. Nun wird allgemein zugestanden, daß alle Lehren der Chaldäer, Perser, Indier und selbst der Aegyptier, so weit sie uns bekannt sind, entweder bloße Dichtungen halb roher Zeiten enthalten oder auf religiöse Vorstellungen hinausgehen. Keine zuverlässige Nachricht wenigstens gedenkt irgend einiger Beweise aus Begriffen oder Erfahrungen. Von der Philosophie dieser Völker haben wir demnach kein Recht zu reden noch in einer Geschichte der Philosophie solche Lehren aufzustellen." u. s. w.

der hellenischen Philosophenschulen und dem aus einem dürftigen Studium griechischer Philosopheme hervorgehenden Wiedererwachen philosophischer Bestrebungen im Mittelalter liegt, und daß die alte Philosophie, in der Eigenschaft der edelsten Frucht des alt hellenischen Geistes betrachtet, als ein abgeschlossenes, seinen Anfang, Fortgang und Verfall in sich enthaltendes Ganze der neueren gegenübersteht, die seit ihrem Beginne bis auf den heutigen Tag, mit Hülfe der aus der früheren Periode erhaltenen Denkmäler, im Ganzen genommen stetig sich fortgebildet hat. Doch müssen wir hierbei bemerken, daß die Reihe der näher und ausführlicher von uns zu schildernden Speculationen schon lange vor dem Ende des ersten Hauptabschnittes aufhört und erst spät nach dem Anfange des zweiten beginnt. Was von Leistungen im Fache der philosophischen Wissenschaft und Litteratur nach dem Endpuncte der einen Reihe und vor dem Anfangspuncte der anderen sich findet, ist aus dem universalhistorischen Gesichtspunct erwogen nicht merkwürdig genug, um auf mehr als auf eine kurze Uebersicht Anspruch machen zu dürfen. Die von mir gewählten Unterabtheilungen in den beiden bezeichneten Hauptperioden mögen sich durch sich selbst rechtfertigen.

8. Der Zweck und das Interesse des Studiums der Geschichte der Philosophie beruhen auf der Bedeutung und Wichtigkeit des Philosophirens, welche in ihren allgemeinsten Beziehungen aus dem oben angegebenen Begriffe desselben einleuchtend wird. Hauptsächlich ist hier zu beachten und festzuhalten der bereits zur Sprache gekommene Punct, daß wir unser Urtheil über den Werth der Philosophie keinesweges abhängig machen dürfen von der Ent-

scheidung der Frage, ob es ihr bereits gelungen, ja ob es überhaupt für sie erreichbar sey, ihre Probleme auf eine für immer feststehende, apodiktische Weise zu lösen. Ihr Werth und der Gewinn, den sie verschafft, liegen unmittelbar in der Ergreifung und Fortführung ihrer Probleme, in der fortschreitenden Kraftentwicklung und Ausbildung der philosophirenden Vernunft, in dem das ganze Leben durchdringenden und -heiligenden Interesse, welches der Mensch für das klare und besonnene Forschen nach ewigen Wahrheiten hegt, in der Stärke, Lebendigkeit und Fruchtbarkeit der Ueberzeugungen, welche er in Hinsicht dieser Wahrheiten durch selbstthätiges Denken, durch die rastlose Arbeit des Begriffes, sich erwirbt. Sehr viel kommt darauf an, daß in einer jeden Generation von den fähigeren Köpfen über die Aufgaben der Philosophie nachgesonnen und offen verhandelt werde, damit die Menschheit in den wichtigsten Angelegenheiten ihrer intellectuellen und moralischen Cultur fortschreite und damit nicht unter den Völkern, aus Mangel an einer durch Selbstdenken und philosophische Grundsätze geleiteten öffentlichen Meinung, ein sinnloses Festhangen an dem Hergebrachten und Ueberlieferten, entweder Kälte und Gleichgültigkeit gegen das Wahre, Gute und Rechte, oder eine vom Wahne befangene Ansicht über dasselbe und eine unfreie Denkart einreiße, welche unter das Joch der Vorurtheile und Phantasietäuschungen sich beugt. Trefflich sagt in dieser Hinsicht unser unsterblicher Herder: „nichts ist dem Wohlseyn der lebendigen Schöpfung so sehr entgegen, als das Stocken ihrer Säfte, nichts bringt den Menschen tiefer herab, als ein trauriger Stillstand seiner Gedanken, seiner Bestrebungen, Hoffnun-

gen und Wünsche. Also auch die Schriftsteller sind preiswürdig, die uns von der Stelle bringen, die das plus ultra auf leichtere oder schwerere Weise ausüben, gesetzt auch, daß sie keine neuen großen Resultate erjagten. Sollten die Philosophen alter und neuer Zeit keine Wahrheiten ausgemacht haben, welches doch ohne Wortspiel nicht behauptet werden kann, genug, sie bemühten sich um Wahrheit, sie erweckten den menschlichen Verstand, hielten ihn im Gange, führten ihn weiter und Alles, was er auf diesem Gang erfunden und geübt und was er fernerhin erfinden und üben wird, haben wir also der Philosophie zu danken."

Hierbei ist aber auch ferner wohl zu erwägen, daß dem Menschen kein anderes Mittel verliehen ist, um über die jenseits des Wahrnehmungsgebietes liegenden Gegenstände der höheren Betrachtung zu einer freien und besonnenen Ansicht und zu einer eigenen, in seinem Innersten wurzelnden Ueberzeugung zu gelangen, als der Weg eines gesetzmäßig vernünftigen, methodischen Nachsinnens. Eine unläugbare Thatsache ist es, daß jeder zu einigem Bewußtseyn seines eigentlichen Selbstes erwachende Mensch sich gedrungen fühlt, mit den Fragen, auf deren wissenschaftlicher Behandlung die Philosophie beruht, wenigstens in einem gewissen Sinn und Maß und zu gewissen Zeiten, mit Herzenstheilnahme sich zu beschäftigen. Nur findet hier der große Unterschied Statt, ob er dies selbstständig thut oder von Vorurtheilen und fremden Meinungen abhängig, gebunden durch die Autorität der Ueberlieferung und des Volksglaubens oder frei in der Sphäre der Vernunftbetrachtung sich bewegend, folgerichtig oder willkürlich, denkend

oder phantasirend, planmäßig und im strengen Zusammenhange der Untersuchungen oder gelegentlich und rhapsodisch, ob er also philosophirt oder ob sein Vorstellen nur zuweilen herumirrt in den Regionen der übersinnlichen Erkenntniß, ohne die Bahn einer gründlichen und fruchtbaren Forschung zu erreichen.

Die allgemeinsten und wichtigsten Angelegenheiten und Interessen der Menschheit befinden sich unstreitig in einer nahen Beziehung auf die Probleme der Philosophie. Diese machen in theoretischer Hinsicht einen Centralpunct aus, zu welchem alle wissenschaftliche Bestrebungen nothwendig hinführen, alle Bestrebungen des Verstandes, deren Zwecke über die Erfodernisse des äußeren Lebens und über das Ziel einer bloßen Ergötzung sich erheben. Eben deshalb soll philosophische Geistesbildung das Eigenthum jedes zur Wissenschaft sich bekennenden Mannes seyn, welchem besonderen Fach er auch vorzugsweise sich gewidmet haben möge.

9. Fodern nun jeden wissenschaftlich gebildeten Mann die Verhandlungen seines Zeitalters im Gebiete der Philosophie zur Theilnahme auf, so ist auch für jeden das Studium der allgemeinen Geschichte der Philosophie von unläugbarer Wichtigkeit. Keines der philosophischen Systeme, die in der gegenwärtigen Zeit unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, kann gehörig beurtheilt und gewürdigt werden, wenn man es außerhalb seines geschichtlichen Zusammenhanges mit den bedeutendsten speculativen Versuchen der Vorzeit betrachtet. Im Ganzen genommen haben sich die späteren Lehrbegriffe immer aus den früheren entwickelt. Auf die Weise, mit welcher, und die Seite, von welcher

der einzelne Denker die Probleme der Philosophie ergreift, wird er stets geführt durch sein Verhältniß zu denjenigen seiner Vorgänger, die am meisten auf ihn eingewirkt, mag dies nun ein Verhältniß des Anschließens und der Nachfolge in wesentlichen Grundsätzen oder, wie nicht selten der Fall ist, ein polemisches seyn. So zieht sich ein inniger Zusammenhang zwischen den philosophischen Leistungen durch die Perioden unserer Geschichte hindurch, dessen prüfende Auffassung den Freund der Philosophie vor einem kurzsichtigen und voreiligen Befriedigtseyn durch einen gegebenen Lehrbegriff bewahrt und erst ein gründliches und fruchtbares Verständniß jedes Lehrgebäudes möglich macht.

Wenn aber wirklich, was wohl unverkennbar ist, das Bedürfniß einer Bekanntschaft mit der allgemeinen Geschichte der Philosophie für einen weit größeren Kreis, als für den der Philosophen von Profession, Statt findet, so ergeht hierdurch die Aufgabe an die letzteren, dafür Sorge zu tragen, daß dasselbe in einer zweckmäßigen Form befriedigt werden könne. In dieser Hinsicht ist bisher noch zu wenig geschehen. Die Resultate des eigenen Quellenstudiums und selbstständiger historisch-philosophischer Forschungen müssen zu diesem Behufe von dem Geschichtschreiber mit angemessener Kürze, Vollständigkeit und Faßlichkeit dargestellt werden, und zwar nur die Resultate, nicht die ihnen zum Grunde liegenden kritischen Untersuchungen. Auch muß für die Schilderung der Gesichtspunct sorgfältig festgehalten werden, aus welchem die philosophischen Bestrebungen eine universalhistorische Bedeutung haben, damit nicht Zeit und Mühe der Leser durch Gegenstände in Anspruch genommen werden, welche ihren Erwartungen nicht

genügen und den verheißenen Gewinn nicht mit sich führen können.

10. Es sind überhaupt, wenn wir die zum Gebrauche für akademische Vorlesungen berechneten Grundrisse ausnehmen, bisher nur wenige das ganze Gebiet unserer Geschichte umfassende Darstellungen erschienen und die wissenschaftliche Bearbeitung derselben hat, wie ich zu Anfange dieser einleitenden Betrachtungen erwähnt, erst in neueren Zeiten ihren Ursprung genommen.

Der erste Keim einer Geschichte der Philosophie findet sich in der Aristotelischen Metaphysik, deren Eingang nach einer Erörterung der Aufgabe und Bedeutung der metaphysischen Speculation eine kurze Uebersicht und Beurtheilung der wichtigeren speculativen Versuche der Vorgänger des Aristoteles enthält. Außerdem berührt Aristoteles an vielen Stellen seiner philosophischen Abhandlungen frühere und ihm gleichzeitige Ansichten über die einzelnen Puncte der ihm vorliegenden Untersuchungen. Auch bei Platon kommen mitunter lehrreiche Winke und Andeutungen über ältere Philosopheme vor. Die philosophischen Schriften, welche von den Nachfolgern des Platon und Aristoteles und so auch von den Anhängern der stoischen und der Epikureischen Schule während der übrigen Dauer der besseren Zeit der griechischen Philosophie verfaßt worden, sind, wie die der Denker aus der vorsokratischen Periode, fast gänzlich für uns verloren gegangen [1]).

1) Die noch vorhandenen Fragmente von philosophischen Schriften aus verschiedenen Zeiträumen der griechischen Philosophie, die sich großentheils zerstreut in den jüngeren Quellen unserer Geschichte finden, müssen mit aller Sorgfalt benutzt wer-

Daher bieten sich uns, nächst den Werken jener beiden Koryphäen der hellenischen Wahrheitsforschung, erst seit dem Zeitalter Cicero's in reichhaltigeren Nachrichten und Darstellungen bei griechischen und römischen Schriftstellern mehr oder minder schätzbare Beiträge zu unserer Kenntniß der Geschichte der alten Philosophie dar. Was wir an solchen Beiträgen von Cicero an bis zum Untergange der

den, wenn sie auch oft nur geringfügig an Zahl und Umfang sind, besonders da, wo sie als die einzigen Ueberreste der schriftlichen Leistungen eines Denkers doppelt unser Interesse auf sich ziehen. Nicht selten verbreiten sie Licht über Puncte, die uns sonst dunkel geblieben seyn würden, bringen uns Zuverlässigkeit, wo wir uns ohne sie mit Vermuthungen hätten begnügen müssen, oder geben die erste Anregung zu speciellen historisch-philosophischen Untersuchungen, welche die Aufklärung unserer Geschichte befördern. Für die Sammlung, Bearbeitung und Erklärung derselben ist nicht Weniges geschehen, seitdem Stephanus in seiner Poesis philosophica, Par. 1753. 8. die poetisch-philosophischen Fragmente des Xenophanes, Parmenides, Empedokles, Timon und Kleanthes mit den Bruchstücken des Epicharmos und der angeblich von Orpheus herrührenden Gedichte zusammengestellt und einige prosaische Fragmente von Herakleitos und Demokritos ihnen hinzugefügt. Doch ist auf diesem Felde noch manches Verdienst zu erwerben. Unter den bisher erschienenen Arbeiten dieser Art sind außer der Stephanischen Sammlung die bemerkenswertheren 1) Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia ejus exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus coll. rec. illustr. *F. W. Sturz.* Lips. 1806. 8. 2) Fr. Schleiermacher's Abhandlung: Herakleitos aus Ephesus, der Dunkle, dargestellt nach den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten. Im dritten Stücke des ersten Bandes von F. A. Wolf's und Ph. Buttmann's Museum der Alterthumswissenschaft. Berl. 1808. 8. 3) Empedoclis et Parmenidis fragm. e cod. Taurin. bibl. restit. ab *Amad. Peyron*, Lips. 1810. 8.

alten Philosophenschulen besitzen, zerfällt 1) in unmittelbare Darstellungen der Lehrbegriffe von Seiten ihrer Bekenner und Vertheidiger; 2) in gelegentliche Berichte über die ältesten und älteren Philosopheme, Berichte, deren Werth in der Regel nicht auf dem Urtheile des Referenten, sondern nur auf der Treue in Anführung des von den Früheren Behaupteten beruht[1]); 3) in Sammlungen von Nachrichten über das Leben und die Lehrmeinungen berühmter Philosophen, Compilationen, welche leider sämmtlich nicht bloß geistlos, sondern auch durchaus unkritisch sind, für deren Gebrauch es daher einer sorgfältigen Prüfung bedarf, um in ihnen das aus zuverlässigen Quellen

4) *Ch. A. Brandis* Commentationum Eleaticarum Pars I, sect. I. de Xenophane, sect. II. de Parmenide, sect. III. de Melisso. Hafn. 1815. 8. 5) Epicuri Fragmenta libb. II. et XI. de Natura, in volum. papyr. ex Herculano erut. reperta, etc. edid. *J. C. Orellius*. Lips. 1818. 6) Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes, von August Böckh. Berl. 1819. 8. 7) Anaxagorae Clazomenii fragm. coll. illustr. ab *E. Schaubach*. Lips. 1827. 8. 8) Philosophiae Chrysippeae fundamenta in notionum dispositione posita e fragm. restit. *Ch. Petersen*. Hamb. 1827. Auch die Beiträge zur Geschichte der Philosophie von G. G. Fülleborn, (Jena, 1796—99. 12 Stücke in 3 Bden. 8.) die zu ihrer Zeit durch mannigfache lehrreiche Untersuchungen und Darstellungen eine rühmliche Wirksamkeit behauptet, enthalten mehreres hieher Gehörige.

1) Diese finden sich unter den griechischen Schriftstellern vornehmlich bei Plutarchos, Sextos Empirikos, Simplikios, Clemens von Alexandria, Origenes und Eusebios, auch bei Photios, Athenäos, Suidas und Anderen; unter den lateinischen Schriftstellern hauptsächlich bei Cicero, auch bei Seneca, Gellius, Lactantius u. A.

wenigstens mittelbar Geschöpfte und nicht Entstellte von dem Falschen und Zweifelhaften zu unterscheiden. Unter ihnen ist die vom Diogenes Laertios verfaßte verhältnißmäßig die wichtigste und die vollständigste [1]. Ihr schlossen sich die meisten Arbeiten der neueren Gelehrten in diesem Fache bis auf Brucker an und bestanden in Uebersetzungen, Auszügen, Ergänzungen und Fortsetzungen derselben. Das beste unter diesen Werken ist die Geschichte der Philosophie von Thomas Stanley [2], die zwar in der Auswahl, Anordnung und Behandlung ihres Stoffes noch ganz durch Diogenes bestimmt ist, jedoch neben ihm bereits schon nicht wenig andere Quellen benutzt und anführt und demzufolge wenigstens als eine brauchbare Vorarbeit für die Sammlung der historischen Materialien zu betrachten ist. Der wichtigste Beitrag zu einer allgemeinen Geschichte der Philosophie, der in dieser Zeit erschien, ausgezeichnet durch kritischen Scharfsinn in Verbindung mit

1) Außer ihr besitzen wir noch aus dem Alterthume drei Schriften dieser Art von unbekannten Verfassern, indem sie nicht von den Männern herrühren, denen sie zugeschrieben werden 1) fünf Bücher, angeblich von Plutarchos, περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις (*de Placitis philosophorum*), 2) das dem Claudius Galenus zugeschriebene Buch περὶ φιλοσόφου ἱστορίας, 3) die dem Origenes beigelegten φιλοσοφούμενα; ferner 4) Flavios Philostratos βίοι σοφιστῶν, 5) Eunapios βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν, 6) Hesychios aus Miletos περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων σοφῶν, 7) Joannes Stobäos Eclogae physicae et ethicae.

2) *The history of philosophy by Thom. Stanley.* Lond. 1655. fol. Ins Lateinische übersetzt mit Berichtigungen von G. Olearius. Lips. 1711. 4.

Gelehrsamkeit, sind die philosophischen Artikel in P. Bayle's historisch-kritischem Wörterbuche [1]).

In der Eigenschaft des ersten Unternehmens, eine alles Merkwürdige enthaltende und den wissenschaftlichen Erfodernissen genügende Bearbeitung der gesammten Geschichte der Philosophie zu liefern, haben wir oben schon das Bruckersche Werk anerkannt. Wenn es, wie nicht zu bestreiten ist, die erste Epoche in der wissenschaftlichen Darstellung dieser Geschichte macht, so dauert die mit ihm beginnende Periode bis auf Tennemann, dem mit allem Rechte das Verdienst zuerkannt werden darf, eine zweite noch fortdauernde Periode in diesem Zweige der Litteratur begründet zu haben [2]). Am meisten ragt in der ersten

1) *Dictionnaire historique et critique* par Mr. *Pierre Bayle*. Rotterd. 1697. 2 voll. fol. Edit. IV. revue et augmentée par Mr. *Des-Maizeaux*. Amst. u. Leid. 1740. 4 voll. fol.

2) Das vorzüglichste Compendium der allgemeinen Geschichte der Philosophie, welches wir bis jetzt besitzen, ist das von Tennemann verfaßte und von Wendt überarbeitete: W. G. Tennemann's Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht. Vierte vermehrte und verbesserte Auflage oder zweite Bearbeitung von Amadeus Wendt. Leipz. 1825. Die einzigen ausführlicheren Werke über die Geschichte der Philosophie, welche bis jetzt aus der gegenwärtigen Periode, neben dem Tennemannschen und in Verbindung mit ihm, ein genaueres Studium in Anspruch nehmen, sind 1) J. G. Buhle's Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Litteratur derselben. Götting. 1796—1804. 8 Bd. 8. 2) Desselben Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, 1800—5. 6 Bd. 8. Der erste Band enthält eine Uebersicht der früheren philoso-

Periode hervor und am nächsten steht der Tennemann-schen Arbeit die oben gleichfalls gerühmte Schrift von Tiedemann, ohne doch jener im Umfange der benutzten Quellen, oder in historischer Treue nnd in Richtigkeit des Urtheiles gleich zu kommen. In neuester Zeit haben sich durch achtungswerthe Beiträge zur Fortbildung unserer Wissenschaft und zu ihrer Erhebung über den Standpunct, den sie durch Tennemann's Bemühungen schon erreicht, mehrere Gelehrte unter uns verdient gemacht, unter denen hier vorzugsweise Schleiermacher, Böckh, Ast, Brandis und Ritter eine rühmliche Erwähnung verdienen.

phischen Systeme bis zum funfzehnten Jahrhundert. Weit weniger bedeutend und nur deshalb in Betracht zu ziehen, weil sie uns den Standpunct der Pflege der Philosophie und ihrer Geschichte unter den Franzosen seit dem Anfange dieses Jahrhundertes in der Hauptsache bezeichnet, ist die Schrift von *Degerando, histoire comparée des systémes de la philosophie.* Par. 1804. 3 voll. 8. II ed. augmentée IV voll. 8. Par. 1822. (In jeder Hinsicht werthlos und unbrauchbar ist T. A. Rixner's Handbuch der Geschichte der Philosophie, Sulzb. 1822—3. 3 Bd. 8. Unverarbeitete Materialien sind in diesem Buche mit großer Willkür, sehr unvollständig, häufig entstellt und verdorben zusammengeworfen und es trägt überall Spuren der Unwissenheit oder Nachlässigkeit.)

Geschichte

der

griechischen Philosophie.

Erste Periode.

Von Thales bis auf Sokrates und Platon.

I. Die Jonischen Philosophen.

Thales.

1. Thales, ein Zeitgenosse des athenienſiſchen Geſetzgebers Solon [1]) und, wie dieſer, zu den ſieben Weiſen gerechnet, gebürtig in Miletos, der damals blühendſten und angeſehenſten unter den Städten Joniens, iſt der Erſte, von dem uns erzählt wird, daß er nach der Grundurſache des Seyns der Dinge auf wiſſenſchaftliche Weiſe, d. h. unabhängig von dem Anſehen der religiöſen Ueberlieferungen in ſelbſtthätiger Meditation mit zuſammenhangenden Folgerungen geforſcht, in der Abſicht, die Vernunft durch Gründe zu befriedigen und eine überzeugende Einſicht hervorzubringen [2]).

1) Nach der Angabe des Apollodoros in der Chronik, bei Diogenes Laertios I. 37., war Thales geboren Olymp. 35, 1., 640 vor Chr. Geb. Er ſoll in einem hohen Alter geſtorben ſeyn.

2) Vergl. über den Unterſchied zwiſchen wiſſenſchaftlich-philoſophiſcher und mythiſch-theologiſcher Betrachtung der Grundurſachen Ariſtot. Met. III, 4.

A

Der Wasserstoff und die Wasserkraft waren also dem Thales Urstoff und Urkraft. Fragen wir nun, wie er sich im Allgemeinen den Kosmos und die Gattungen der organisirten Geschöpfe, vor der regelmäßigen Fortpflanzung der letzteren, aus dem Wasser hervorgehend gedacht, so können wir dies zwar nicht mit entschiedener Gewißheit beantworten, jedoch scheint die Natur der Sache dafür zu sprechen, daß die Aristotelische Ansicht hierüber die richtige sey. Aristoteles behauptet nämlich, die Philosophen, welche eins der drei Elemente [1]) oder eine andere Masse, die dichter als Feuer, dünner als Luft sey, zum Grundstoffe machten, ließen

mit folgenden Worten an: στοχάζεται (Θαλῆς) δὲ ἐκ τούτου πρῶτον, ὅτι πάντων τῶν ζώων ἡ γονὴ ἀρχή ἐστιν ὑγρὰ οὖσα· οὕτως εἰκὸς καὶ τὰ πάντα ἐξ ὑγροῦ τὴν ἀρχὴν ἔχειν· δεύτερον, ὅτι πάντα τὰ φυτὰ ὑγρῷ τρέφεται καὶ καρποφορεῖ, ἀμοιροῦντα δὲ ξηραίνεται· τρίτον, ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ τοῦ ἡλίου καὶ τὸ τῶν ἄστρων ταῖς τῶν ὑδάτων ἀναθυμιάσεσι τρέφεται, καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος. Diese Stelle findet sich auch bei Stobäos Ecl. I p. 291. Die größere Bestimmtheit und Sicherheit in der ganzen Angabe kommt auf Rechnung des Compilators, der wahrscheinlich nur aus dem Aristoteles unmittelbar oder mittelbar dieselbe entnommen. Verständiger erklärt sich Simplikios hierüber ad Arist. Phys. fol. 6, 1. Er bemerkt, daß Thales durch Sinneswahrnehmungen zu seiner Meinung geführt worden sey und gibt die hier in Betracht kommenden Puncte so an: καὶ γὰρ τὸ θερμὸν τῷ ὑγρῷ ζῇ, καὶ τὰ νεκρούμενα ξηραίνεται καὶ τὰ σπέρματα πάντων ὑγρὰ καὶ τροφὴ πᾶσα χυλώδης· ἐξ οὗ δέ ἐστιν ἕκαστα, τούτῳ καὶ τρέφεσθαι πέφυκεν, τὸ δὲ ὕδωρ ἀρχὴ τῆς ὑγρᾶς φύσεώς ἐστι καὶ συνεκτικὸν πάντων.

1) Nämlich Wasser, Luft oder Feuer. Die Erde schien den alten Physikern sämmtlich von dem Anspruch an diesen Rang ausgeschlossen, weil man ihre Masse für zu grob, träge und schwer ansah, um aus ihr das ursprüngliche Entstehen des Feineren und Beweglicheren erklären zu können. Arist. Met. I, 7.

aus einem beweglichen und veränderlichen körperlichen Stoffe und einer bewegenden verändernden Kraft zu erklären, ohne daß sie dabei metaphysisch das Seyn der Dinge nach Bestimmungen seiner rein vernünftigen Denkbarkeit erwogen hätten.

2. Wir bemerken zwei nach Anleitung der Erfahrung gebildete, obgleich nicht unmittelbar aus der Erfahrung geschöpfte leitende Grundsätze für ihre Untersuchungen, welche von den ältesten Joniern wohl noch nicht, wie von den späteren, mit Deutlichkeit vorgestellt und ausdrücklich ausgesprochen, jedoch auch von ihnen schon factisch anerkannt und befolgt wurden. Erstlich: die geordnete Welt, als ein Inbegriff wandelbarer Stoffe und Individuen, ist selbst nicht von Ewigkeit her gewesen, sondern einstmals entstanden. Die Frage ist also: woraus und wodurch ist sie geworden? Zweitens: aus Nichts wird Nichts, und was ist, geht nicht über in Nichts. Es muß also immer Etwas gewesen seyn und künftig bleiben und das Immerwährende muß in seinem Verhältnisse des Unterschiedes und Zusammenhanges zu dem Erzeugten und Vergänglichen aufgefaßt werden.

Diese beiden Grundsätze schwebten dem Thales vor, indem er einen ursprünglichen ewigen Stoff aufsuchte, aus welchem alle vergänglichen Dinge hervorgehen und in welchen sie sich wieder auflösen, so daß immerdar der Wechsel des Entstehens und Vergehens fortdauere. Dasjenige, nahm er an, woraus zuerst jene Dinge sämmtlich entspringen und worein sie zuletzt vergehen, indem seine Wesenheit hierbei stets die nämliche bleibt und nur seine veränderlichen Zustände und Beschaffenheiten wandeln, ist das Element und Princip von Allem, und hiernach dachte er sich, daß Nichts im strengsten Sinne des Wortes entstehe und vergehe, da

nur verschiedene besondere Formen und Gestalten des Seyns hervortreten und verschwinden, die zum Grunde liegende Natur aber sich ewig erhalte [1]).

Bei der Bestimmung des bezeichneten Grundstoffes bildete er keine kühne und transcendente Hypothese, sondern faßte, wie es von dem ersten Unternehmer solcher Untersuchungen [2]) zu erwarten ist, eine ihm nahe liegende einfache Ansicht, indem er ganz den Fingerzeigen der Erfahrung folgte, soweit sie ihm auf dem damaligen Standpuncte der Naturbeobachtung eine Führerinn seyn konnte. Unstreitig glaubte er wählen zu müssen zwischen einem der vier sogenannten Elemente, welche nach der gewiß schon zu seiner Zeit geltenden Vorstellung der Alten die Hauptmassen der Welt ausmachten. Das Beisammenseyn derselben für das Ursprüngliche zu halten, erschien ihm als unzulässig, weil ihm Kraft und Stoff noch in einer untrennbaren Einheit sich darstellten und weil das Vernunftbedürfniß zu laut in ihm sich aussprach, die einander entgegengesetzten Kräfte der Elemente aus einer einzigen Grundkraft abzuleiten. Für welches er sich nun entschied, dem mußte er als dem Princip [3]) und dem Urelemente des Seyenden [4]) folgende drei Charaktere zuschreiben. Es war ihm

1) Arist. Met. I, 3. Τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνον ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων. Ἐξ οὗ γάρ ἐστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην τὴν ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων. Καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης.

2) Θαλῆς ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας. Arist. l. c.

3) ἀρχή.

4) στοιχεῖον τῶν ὄντων.

Wahrscheinlich fand Thales, ungeachtet er keine Schule eröffnete und keine eigentlichen Schüler um sich versammelte, unter seinen jüngeren Zeitgenossen, in Miletos wenigstens, einige ihm gleichgesinnte Freunde, die in seinem Umgang Anregung zu mehr oder weniger eigenthümlichen Forschungen erhielten und nach seinem Beispiele mit empirisch physikalischen und mathematischen Studien die naturphilosophischen Meditationen verbanden. Unsere Nachrichten sprechen jedoch nur von einem einzigen solchen Mitbürger, Freund und Nachfolger des Thales, dem Anaximandros, vermuthlich weil nur dieser unter jenen einen bedeutenden Ruf sich erwarb und zugleich auch durch eine Schrift ein Denkmal seiner philosophischen Thätigkeit hinterließ. Wir dürfen überhaupt annehmen, daß bloß die Namen derjenigen ionischen Kosmophysiker uns aufbewahrt worden sind, welche durch ihre Lehre sich ausgezeichnet oder doch dieselbe schriftlich dargestellt haben [1]).

1) Der Thaletischen Ansicht vom Grundprincipe der Dinge scheint ein gewisser Hippon gefolgt zu seyn, den Aristoteles im Anfange seiner Skizze der älteren Philosopheme gleich nach Thales nennt, Met. I, 3. vergl. Arist. de Anima I, 2. und Simplic. ad Arist. Phys. fol. 6. a. Alex. Aphrod. ad Arist. Met. fol. 6. a. Orig. Phil. c. 16. Aus der bestimmten Weise, mit welcher Aristoteles de Anima I, 2. einer dogmatischen und einer polemischen Behauptung des Hippon erwähnt, erhellet, daß er etwas Schriftliches von diesem in den Händen gehabt. Ein Milesier und ein Freund des Thales war Hippon unstreitig nicht; als sein Vaterland wird Unteritalien und auch Samos von Späteren angeführt. Nach dem Ausspruche des competentesten Beurtheilers, des Aristoteles selbst, verdient er gar nicht in der Reihe der alten Naturphilosophen mit aufgezählt zu werden, weil er weder Scharfsinn noch intellectuelle Bildung besessen habe.

Wie alle einander entgegengesetzte Stoffe aus dem Wasserstoffe, so leitete Thales alle verschiedene Thätigkeiten aus der Wasserkraft ab. Dem angemessen ist es, daß er, wie es scheint, nur eine einzige Hauptgattung von secundären Kräften im Weltganzen sich gedacht, welche die grundwesentlichen Bestimmungen mit einander gemein haben und welche nur verschiedene Abstufungen oder Potenzen der sich individualisirenden primitiven Kraft sind. Eins und dasselbe, bloß in verschiedenen Graden der Energie, stellte sich ihm vermuthlich dar in der vernünftigen Seele des Menschen, in der vernunftlosen des Thieres, in der Vegetation der Pflanzen und in den mannigfaltigen Fähigkeiten, welche die unorganisirten Körper besitzen, durch gegenseitige Einwirkung auf einander Veränderungen hervorzubringen und zu erleiden. Dies Eine war ihm das Göttliche oder Dämonische in der Welt. Denn in diesem Sinne behauptete er wohl, Alles sey voll Götter oder Dämonen und z. B. auch der Magnet besitze eine Seele, da er das Eisen bewege [1].

4. Daß Aristoteles keine Schrift des Thales und selbst nicht einmal Fragmente einer solchen vor Augen gehabt, auch nichts über ihn bei Schriftstellern gefunden, die sich auf eigene Anschauung Thaletischer Lehrsätze berufen konnten, ist aus der Weise hinlänglich einleuchtend, mit welcher er der letzteren als lediglich durch die Sage aufbehaltener erwähnt.

1) Arist. de Anima I, 5. Καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) μεμίχθαι φασίν· ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Ibid. 2.: Ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς, ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι, κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαμβάνειν, εἴπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ. Diog. Laert. I, 27. Τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη (ὑπεστήσατο Θαλῆς).

da er schlechterdings alles Mögliche umfasse. Er nannte ihn τὸ ἄπειρον [1]).

7. Die Weltbildung erfolgt dadurch, daß aus dem unendlichen Einen die Gegensätze sich aussondern [2]). Die allgemeine Thätigkeit der Urkraft ist nämlich eine ewige Bewegung. Durch diese scheidet sich eine Mannigfaltigkeit von abgeleiteten Stoffen, Kräften und Beschaffenheiten, durch diese wird sie auch wiederum in die ursprüngliche Einheit zurückgeführt und es findet dergestalt ein endloser Wechsel vom Werden und Untergehen der Welten Statt [3]). Natürlicher Weise kann die ursprüngliche Sonderung nicht ohne eine zugleich geschehende

1) Arist. Phys. III, 4. Simplic. in Phys. Arist. fol. 6. a. Diog. Laert. II, 1. Plut. de Plac. Philos. I, 3. Stob. Ecl. I. p. 292. Cic. Acad. Quaest. II, 37.

2) Arist. Phys. I, 4. Simplic. in Arist. Phys. fol. 82. b.

3) Plut. de Plac. Philos. I, 3. Orig. Philos. c. 6. Cic. de Nat. Deor. I, 10. Simplic. l. c. Οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως. Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. Nur als einen dichterischen Ausdruck des Anaximandros führt Simplikios folgenden an: „διδόναι γὰρ αὐτὰ (die entstandenen Dinge) τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν" (indem sie wieder vergehen). Der philosophische Gedanke ist hier unstreitig der nämliche, der auch schon dem Thales eigen ist, daß alles Entstandene vergehen muß und daß nur das unentstandene Urelement unvergänglich ist. Dieser wurde vom Anaximandros so ausgedrückt: das Daseyn des Besonderen entspringe und bestehe durch eine ungleichmäßige Vertheilung der im Ureinen gleichmäßig verbreiteten Kraft und Beschaffenheit, da dem Besonderen das Mehr und Weniger und der Gegensatz angehört. Diese Ungleichmäßigkeit (ἀδικία) könne ihrer Natur nach nicht immerdar, sondern nur eine Zeitlang dauern und es müsse die Zeit eintreten, da sie zurückfalle in die allgemeine Gleichheit des Alls.

Vereinigung gleichartiger Bestandtheile gedacht werden [1]) un
demnach sind in der κρίσις zwei Momente unzertrennlic
διάκρισις und σύγκρισις [2]).

Angemessen seiner Ansicht von der Unendlichkeit de
Masse und Kraft des Grundprincipes und dem an die Le
tung der Erfahrung sich wenig bindenden Gange seiner Spe
culation ist es, daß er nicht die einzige Welt, in der wir un
befinden, die er als umgrenzt von der Himmelskugel und mit
hin als beschränkt sich dachte, sondern eine unzählbare Meng
von solchen Welten aus dem Ureinen hervorgegangen seyn
und sie neben einander coexistiren ließ [3]). Er nahm an, sie

1) Simplikios bemerkt in Arist. Phys. fol. 6. b.: nach dem Urtheile des Theophrastos sey die Lehre des Anaximandros von der Sonderung und Verbindung der Stoffe ähnlich der des Anaxagoras. Dies gilt ohne Zweifel nur insoweit als Beide überhaupt, im Gegensatze gegen die Annahme einer Entstehung der Dinge durch Verdichtung und Verdünnung des Urelementes, die Weltbildung aus einer ursprünglichen Scheidung des zuvor Gemischten und einer Vereinigung des Gleichartigen erklären. Leicht konnte, wie dies mehrere spätere Berichterstatter gethan zu haben scheinen, die Vorstellung des Anaximandros mit der Anaxagorischen zufolge ihrer Aehnlichkeit verwechselt werden. Doch entscheidet für den von uns angegebenen Unterschied theils das Gewicht der oben angeführten Stelle bei Aristoteles, Phys. I, 4. (vergl. Simplic. in Arist. Phys. fol. 32. b.) theils der Umstand, daß nach Anaximandros dem Urstoffe selbst die bewegende Kraft und eine ewige Thätigkeit derselben einwohnt, mithin nach ihm aus einer lebendigen Einheit das Mannigfaltige sich entwickelt, während nach Anaxagoras der Urstoff an sich ein bewegungsloses todtes chaotisches Durcheinander ist und erst durch eine von ihm verschiedene Kraft Bewegung und Leben erhält.

2) Arist. Phys. I, 4.

3) Simplic. in Arist. phys. fol. 6. a. „ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς

aber nur so weit, daß wir darin die Eigenthümlichkeit eines selbstdenkenden und auf dem von Thales schon betretenen Wege fortschreitenden Kopfes erkennen. Wenn wir ihn daher sowohl mit jenem, als mit den Lehrbegriffen der nachfolgenden Ionier vergleichen, so kann er uns seiner Beschaffenheit nach füglich für den zweiten unter den nach einander hervorgetretenen kosmologischen Erklärungsversuchen dieser Schule gelten.

6. Anaximandros suchte, wie Thales, den ewigen urkräftigen Grundstoff zu bestimmen, aus welchem die entstandenen vergänglichen Dinge hervorgehen und in welchen sie zurücktreten. Hierbei verwarf er aber die Grundhypothese seines Vorgängers, theils was die Natur des Grundstoffes, theils was die Entstehungsart des Mannigfaltigen und Vergänglichen aus demselben betrifft. In der ersteren Hinsicht hatte er wohl die Meinung gefaßt, daß das schlechthin Ursprüngliche kein solches Element seyn könne, welches den anderen Elementen in der bestehenden Welt nebengeordnet und entgegengesetzt sey. Aus der Luft erzeuge sich ebensowohl Wasser, wie umgekehrt aus dem Wasser Luft, und unter den vier Elementen finde ein Kreislauf des Entstehens und Vergehens Statt [1]); sie verhalten sich also in diesem Punct auf gleiche Weise zu einander und es sey kein Grund gegeben, das eine für ursprünglicher zu halten als das andere. Deshalb hielt er es für nothwendig, keines der erfahrungsmäßig bekannten Elemente als das Urelement anzuerkennen, sondern höher noch als Thales in der Speculation sich erhebend, ei-

1) Simplic. in Phys. Arist. fol. 6. a. „δῆλον ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεσσάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος οὐκ ἠξίωσεν ἕν τι τοῦτο ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλά τι ἄλλο παρὰ ταῦτα."

nen nicht unmittelbar erscheinenden Stoff zu setzen, der in einem gleichen Verhältnisse zu jedem der Elemente stehend und jedem zum Grunde liegend gedacht werden könnte. In der zweiten Hinsicht erschien ihm nun auch der Proceß der Verdünnung und Verdichtung als unzureichend, um vermittelst desselben die Verschiedenheiten in den Qualitäten der Stoffe zu erklären. Denn der Unterschied des Dichten und Dünnen stellte sich ihm nur in der Eigenschaft eines der nebengeordneten Gegensätze dar, welcher neben dem Gegensatze zwischen dem Warmen und Kalten, dem Feuchten und Trockenen und neben unzähligen anderen sich finde.

Diesen Betrachtungen zufolge nahm er an, der Urstoff enthalte die zahllosen Stoffe und einander entgegengesetzten Eigenschaften der Dinge, vor ihrem Auseinandertreten zum Behufe der Weltbildung, in sich, so daß während dieses Zustandes die abgeleiteten Stoffe und Eigenschaften noch nicht in ihrer Wirklichkeit, sondern bloß in ihrer dynamischen Möglichkeit existirend in ihm vereinigt und Eins seyn [1]. Für diesen bloß denkbaren Urstoff wußte Anaximandros keine andere und treffendere Benennung zu wählen, als diejenige, die seine Unbestimmtheit — da er keiner der bestimmten und besonderen Stoffe sey — und seine Unermeßlichkeit bezeichnet,

1) Aristoteles bezeichnet Phys. I, 4. den Unterschied der angegebenen Ansicht des Anaximandros von der späteren Anaxagorischen Lehre, die alle verschiedenen Stoffe ursprünglich zwar durcheinandergemischt, aber in ihrer Verschiedenheit vorhandenseyn läßt, dadurch auf eine entschiedene Weise und mit einer für uns zureichenden Deutlichkeit, daß er sagt: οἱ δὲ ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνουσιν, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι· καὶ ὅσοι δὲ ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας.

alle seyn in gleichen Abständen von einander entfernt [1]). Im Mittelpuncte unsrer Welt steht nach ihm die Erde fest. Sie behauptet deshalb ihren Standort, weil sie in einem gleichen Verhältnisse zu allen Seiten sich befindet und nicht mehr angetrieben wird, nach dieser, als nach jener Richtung hin sich zu bewegen, daher sie denn unbeweglich seyn muß [2]). Dieser von Aristoteles angeführten Vorstellung des Anaximandros ist es angemessener, daß er der Erde, wie Diogenes Laertios berichtet, eine kugelförmige, als daß er ihr, was Eusebios anführt, eine cylinderförmige Gestalt zuerkannt [3]). Die Sonne und die übrigen Gestirne soll er als große hohle Scheiben betrachtet haben, von verdichteter Luft gebildet und mit Feuer angefüllt, welches durch eine Mündung derselben hindurchstralt [4]). Die Sonnenscheibe ist nach ihm acht und zwanzigmal, die des Mondes neunzehnmal größer als die Erde. Anaximandros muß ihnen demzufolge einen sehr bedeutenden Abstand von der Erde, und da sie sich täglich nach seiner Ansicht um diese herumbewegen, eine überaus rasche Bewegung beigelegt haben. Den obersten Platz im Weltraume nimmt die Sonne ein, ihr zunächst

κόσμους. Vergl. Plut. de Plac. Philos. I, 8. Stob. Ecl. I, p. 498. Euseb. Praep. Ev. I, 8. Cicero de Nat. Deor. I, 10. bezeichnet diese Welten als Gottheiten: Anaximandri autem opinio est, nativos esse deos, longis intervallis orientes occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos.

1) Stob. l. c.

2) Arist. de Coelo II, 13.

3) Diog. Laert. II, 1. Euseb. l. c.

4) Stob. Ecl. I, p. 510: „πιλήματα ἀέρος τροχοειδῆ πυρὸς ἔμπλεα, κατά τι μέρος ἀπὸ στομίων ἐκπνέοντα φλόγας, καὶ ἀνωτάτω μὲν πάντων τὸν ἥλιον τετάχθαι, μετ' αὐτὸν τὴν σελήνην, ὑπὸ δὲ αὐτοὺς τὰ ἀπλανῆ τῶν ἄστρων καὶ τοὺς πλανήτας." Vergl. Stob. I, pag. 498, 500, 516, 522 und 524. Plut. de Plac. Phil. II, 15, 16, 20, 21, 24 und 25.

befindet sich der Mond, welchem erstlich die Fixsterne und dann die Planeten folgen.

Diogenes [1]) berichtet, daß Anaximandros eine kurze summarische Uebersicht seiner Lehrsätze verfaßt, deren Apollodoros (der athenienſische Grammatiker und Geschichtsforscher und Verfasser der von Diogenes häufig benutzten Chronik) zufälliger Weise habhaft geworden sey. Die Erwähnung der letzteren Thatsache verbürgt uns die Wahrheit der ersteren. Hiernach können wir nicht anders annehmen, als daß Themistios [2]) Recht hat, indem er anführt, Anaximandros sey der erste Grieche, der über philosophische Gegenstände, und zwar in Prosa, geschrieben [3]). Der Gebrauch des Wortes *ἀρχή* zur Bezeichnung der Grundursache der Dinge soll von ihm eingeführt worden seyn [4]).

1) II, 2.

2) Orat. XV, p. 361. Petav.

3) Andre, z. B. Plinius H. N. VII, 56. Apulejus Florid. p. 130. ed. Bip. nennen den Pherekydes von der Insel Syros, der ein etwas jüngerer Zeitgenosse des Anaximandros gewesen zu seyn scheint, als den ersten unter den Hellenen, der sich überhaupt der prosaischen Schreibart bedient habe. Auch nach dem Zeugnisse des Geschichtschreibers Theopompos bei Diogenes hat er zuerst περὶ φύσεως καὶ θεῶν geschrieben. Vergl. über ihn Fabric. Bibl. Gr. T. II. p. 661. Von ihm finden sich noch einige wenige Fragmente, die F. W. Sturz gesammelt und nebst denen des Historikers Akusilaos herausgegeben hat. Folgen wir dem Urtheile des Aristoteles Met. XIV, 4, so dürfen wir ihn nicht unter die eigentlichen Philosophen rechnen, sondern bei ihm waren Dichtung und philosophische Forschung noch gemischt. Vermuthlich hat er, wofür auch die aus seiner Schrift aufbehaltenen Stellen sprechen, eine mythische Theogonie und Kosmogonie auf eine allegorisirende Weise vorgetragen.

4) Simpl. in Arist. Phys. fol. 6. a. und fol. 52. b. Origen. Philosoph. c. 6.

Anaximenes.

8. In dem nämlichen Verhältniß, in welchem zu Thales Anaximandros sich befand, soll zu letzterem Anaximenes, der dritte bekannte Milesische Naturphilosoph, gestanden haben.

Die Angabe seines Geburts- und Todesjahres, die aus der Chronik des Apollodoros bei Diogenes Laertios sich findet, ist, wie wir sie gegenwärtig noch lesen, entstellt [1]). Dagegen wird in dem unter des Origenes Namen vorhandenen kurzen Compendium der Geschichte der Philosophie berichtet, er habe im ersten Jahre der acht und funfzigsten Olympiade (548 vor Chr.) geblüht [2]). Diese Bestimmung, weil sie zu der allgemeinen Sage von seinem Umgange mit dem hiernach etwa um fünf oder sechs Olympiaden älteren Anaximandros paßt, scheint deshalb einer anderen bei Suidas vorhandenen vorzuziehen [3]), daß er in der fünf und funfzigsten Olympiade geboren sey.

Auch ihm wird eine Schrift beigelegt, über welche Diogenes uns das Urtheil aufbehalten, sie sey in einer einfa-

1) II, 3. Καὶ γεγένηται μέν, καθά φησιν Ἀπολλόδωρος, τῇ ἑξηκοστῇ τρίτῃ Ὀλυμπιάδι, ἐτελεύτησε δὲ περὶ τὴν Σάρδεων ἅλωσιν. Die Eroberung von Sardes fällt nach der glaubwürdigsten Berechnung in das erste Jahr der sechs und funfzigsten Olympiade, 556 vor Chr.

2) Orig. Philos. c. 7.

3) s. v. Ἀναξιμένης.

chen ungekünstelten Sprache, im ionischen Dialekt, abgefaßt [1]). Des Aristoteles berühmter Schüler und Nachfolger, der fruchtbare Schriftsteller Theophrastos scheint in einer besonderen Untersuchung von seinen Philosophemen gehandelt zu haben [2]). Doch sind keine eigentlichen Fragmente, sondern höchstens einzelne Ausdrücke aus der eigenen Darstellung des Anaximenes in unsren Quellen bewahrt worden.

9. Anaximenes folgte darin seinem nächsten Vorgänger, daß er ausdrücklich die Unendlichkeit des urkräftigen Grundstoffes, in Hinsicht der Quantität wie der Dauer, und dessen ewige Bewegung festsetzte [3]). Dagegen mißbilligte er des Anaximandros Ansicht von der unbestimmten Qualität des Urstoffes und die hiermit genau zusammenhangende von der Entstehungsweise der Dinge durch Ausscheidung. In beiden Puncten näherte er sich dem Thales.

Wir dürfen wohl der Meinung seyn, daß er in empirischen Beobachtungen und Versuchen mehr leistete und daß er auf sie als auf Hülfsmittel zur Lösung des obersten speculativen Problemes mehr Werth legte, als Anaximandros. Er ging vermuthlich von der Hypothese desselben hauptsächlich aus dem Grunde ab, weil er sie nicht hinlänglich von der Erfahrung unterstützt, sondern noch ohne Berücksichtigung der wichtigeren Anleitungen gebildet glaubte, welche die Naturbeobachtung zur Entdeckung des allgemeinen Naturprincipes

1) Diog. Laert. l. c.: κέχρηταί τε γλώσσῃ ἰάδι ἁπλῇ καὶ ἀπερίττῳ.

2) Diogenes Laertios V, 42. zählt unter den Werken des Theophrastos ein Buch περὶ τῶν Ἀναξιμένους auf.

3) Simpl. in Arist. Phys. fol. 6. a. Euseb. Praep. Evang. I, 8. Orig. Philos. c. 7. Cic. Acad. Quaest. IV, 57.

darbiete. Seine Untersuchungen führten ihn zu dem Resultate: die Luft vereinige alle Eigenschaften des Urelementes und der Urkraft in sich [1]). Diese seine unsichtbare Flüssigkeit konnte er am leichtesten sich allgegenwärtig denken [2]), wobei ihn die Wahrnehmung leitete, daß die Luft sich überall befinde, wo keine sichtbaren Körper seyn, und daß sie in die Orte sogleich einströme, aus welchen die gröberen Körper weichen. Hiernach nahm er an, die Luft erfülle allen Raum, theils unmittelbar in ihrem primitiven Zustande, theils mittelbar in den secundären Formen der übrigen aus ihr entspringenden Elemente. Auch mochte er durch empirische Gründe sich dazu bewogen sehen, vielmehr die Luftkraft, als die Kraft eines unbestimmten Stoffes oder eines der andern bestimmten Elemente, für die allgemeine Lebenskraft im Universum zu halten. Alles organische Leben erschien ihm unstreitig nach seinen Beobachtungen in der Eigenschaft einer Wirkung der Luft und selbst die thierische und die menschliche Seele galt ihm für einen Ausfluß derselben, welcher beständig aus dem allgemeinen Urstoffe vermittelst des Athmens seine Nahrung ziehe [3]).

Daß er seine Hypothesen auf gewisse feinere Beobachtungen gestützt, durch welche er die Eigenschaften und Kräfte der Elemente überhaupt und der Luft insbesondre wohl schon etwas genauer, als seine beiden Vorgänger, kennen ge-

1) Arist. Met. I, 3. womit alle übrigen Zeugnisse übereinstimmen.

2) Plut. de Placit. Philos. I, 3. „ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει· λέγεται δὲ συνωνύμως ἀὴρ καὶ πνεῦμα."

3) Plut. l. c.: οἷον ἡ ψυχὴ, φησὶν, ἡ ἡμετέρα, ἀὴρ οὖσα, συγκρατεῖ ἡμᾶς. Vergl. Arist. de Anima I. 2.

lernt, dies scheint auch durch seine Erklärung von dem Grunde des beharrlichen Verweilens der Erde an dem ihr bestimmten Orte bestätigt zu werden, eine Erklärung, in welcher ihm spätere Philosophen, wie Anaxagoras und Demokritos, gefolgt sind. Er wußte nämlich, daß die Luft eine ungemein große Dehnkraft besitze und daß sie also, wenn sie von irgend einer Gewalt an einer Stelle zusammengepreßt wird, einen mächtigen Widerstand leistet, der um so beträchtlicher seyn muß, je größer ihre Dichtigkeit geworden ist. Demzufolge nahm er an, die Erde, welche eine breite Fläche sey, bedecke alle unter ihr befindliche Luft, und drücke sie zusammen. Diese könne nirgends hin entweichen und vermöge dergestalt durch ihren Gegendruck die Erde zu tragen [1]).

10. Die Luft war ihm also das Eine ewig existirende und ewig sich bewegende, woraus abwechselnd nach gewissen Perioden eine bestimmte Mannigfaltigkeit der Dinge hervorgehe und worein sie wieder zurücktrete [2]). Die beiden Grundweisen des Hervortretens alles Abgeleiteten aus dem Ursprünglichen konnten auch nach ihm, wie nach Thales, keine andren seyn, als Verdichtung und Verdünnung [3]). Aus ihnen erklärte er den Gegensatz zwischen Kälte und Wärme. Kälte entstehe, wann sich die Luft zusammenziehe und verdichte; Wärme, wann sie auseinander gehe und verdünnt werde [4]). Auf dem Wege der Verdünnung verwandle sich

1) Arist. de Coelo II, 13. Euseb. Praep. Evang. I, 8.

2) Simpl. in Arist. Phys. fol. 257, b. Plut. de Plac. Phil. I, 3. Cic. Acad. Quaest. II, 37.

3) Arist. Phys. I, 4. Simpl. l. c. fol. 6, a. Euseb. l. c. Orig. Phil. c. 7.

4) Plut. de Primo Frigido. p. 947 u. 948. (edit. Guil. Xylander. Francof.) scheint eigene Worte des Anaximenes anzu-

die Luft in Feuer. Auf dem entgegengesetzten Wege werde sie erstlich Wind, dann bei einem höheren Grade der Dichtigkeit Wolke, bei einem noch höheren Wasser, hierauf Erde, endlich Stein, und aus den genannten Stoffen entspringen die Gattungen aller übrigen Dinge [1]).

Von der Sonne, dem Mond und den sämmtlichen Gestirnen nahm Anaximenes an, sie seyn aus dem Elemente der Erde hervorgegangen, jedoch nicht einzig aus demselben bestehend, sondern aus Erde und Feuer zusammengesetzt [2]).

führen, indem er sagt: Τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς (τῆς ὕλης) καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναί φησι (Ἀναξιμένης), τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρὸν (οὕτω πως ὀνομάσας καὶ τῷ ῥήματι) θερμόν. Als einen Beweis hierfür, dessen Anaximenes sich bedient habe, fügt er hinzu: „ὅθεν οὐκ ἀπεικότως λέγεται τὸ καὶ θερμὰ τὸν ἄνθρωπον ἐκ τοῦ στόματος καὶ ψυχρὰ μεθιέναι· ψύχεται γὰρ ἡ πνοὴ πιεσθεῖσα καὶ πυκνωθεῖσα τοῖς χείλεσιν, ἀνειμένου δὲ τοῦ στόματος ἐκπίπτουσα, γίνεται θερμὸν ὑπὸ μανότητος."

1) Simplic. l. c. Orig. l. c. Vergl. Cic. Acad. Quaest. II, 37. Plut. de Plac. Philos. III, 4. Eusebios l. c. sagt zwar πιλουμένου δὲ τοῦ ἀέρος, πρώτην γεγενῆσθαι λέγειν τὴν γῆν, πλατεῖαν μάλα. Das Wort „πρώτην" bezieht sich hier aber nur auf den sogleich hierauf erwähnten aus der Erde abgeleiteten Ursprung der Gestirne: καὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τὴν ἀρχὴν τῆς γενέσεως ἐκ γῆς ἔχειν. Die Zwischenstufen zwischen Luft und Erde werden gar nicht von Eusebios berührt, der Ursprung des Wassers wird von ihm ganz übergangen. Wir dürfen ohne Zweifel annehmen, daß er und Plutarchos, dem er folgt, keineswegs als Meinung des Anaximenes haben geltend machen wollen: die Erde entstehe auf dem Wege der Verdichtung früher aus der Luft, als das Wasser. Demnach steht jene Stelle bei Eusebios mit den andern in dieser Anmerkung angeführten Stellen nicht in Widerspruch.

2) Orig. l. c. „Γεγονέναι τὰ ἄστρα ἐκ γῆς — εἶναι δὲ καὶ γεώδεις

Die Art dieses Ursprunges und dieser Vereinigung wird nicht klar genug in unsren Quellen bezeichnet. Deutlich erhellet dies, daß Anaximenes behauptet, die Himmelskörper senken sich nie unter die von ihm als Fläche vorgestellte Erde, sondern sie kreisen immer oberhalb derselben um sie herum [1]). Daß die Sonne uns unterzugehen scheine, erzählt der angebliche Origenes, rühre nach ihm daher, weil sie alsdann in einer größeren Entfernung von uns sich befinde und von höheren Theilen der Erde verdeckt werde. Alle übrigen Gestirne vermögen nicht, wie die Sonne, uns Wärme zu senden, indem ihr Abstand von der Erde zu weit sey [2]).

Φύσεις ἐν τῷ τόπῳ τῶν ἀστέρων συμφερομένας ἐκείνοις. Euseb. l. c. Stob. Ecl. I, p. 510 und 526.

1) Diog. Laert. II, 3. Plut. de Plac. Phil. II, 16. Orig. l. c. Stob. l. c.

2) Orig. l. c.

Herakleitos.

11. Dem Zeitalter sowohl als dem Lehrbegriffe nach steht den drei ältesten Jonischen Philosophen am nächsten unter den uns noch bekannten Männern dieser Schule Herakleitos von Ephesos.

Er blühte, wie Diogenes Laertios berichtet [1]), in der neun und sechzigsten Olympiade (um 500 vor Chr. Geb.), war also vermuthlich um ein halbes Jahrhundert jünger, als Anaximenes. Daß er auch zufolge seiner bürgerlichen Verhältnisse ein bedeutendes Ansehen in seiner Vaterstadt behauptet, darauf weisen mehrere Nachrichten hin. Er soll z. B. von den Ephesiern den Auftrag erhalten haben, ihnen neue Gesetze zu geben, den er deshalb von sich abgelehnt, weil schon ein zu großes Verderbniß in der Verfassung und Verwaltung des Staates eingerissen sey [2]). Seine Unzufriedenheit mit seinen Mitbürgern äußert sich scharf in dem Ausspruche, den er nach der Verbannung seines Freundes Hermodoros aus Ephesos gethan haben soll: alle erwachsenen Ephesier hätten verdient, daß sie sterben und den Kindern ihren Staat hinterlassen müßten, weil sie keinen braven Mann unter sich dulden gewollt [3]). Ueberhaupt hat sich der Ruf seiner

1) IX, 1.

2) Diog. L. IX, 2.

3) Diog. L. l. c.

strengen und finstern Sinnesart im Alterthum erhalten, wie ihn denn Juvenalis mit poetischer Uebertreibung als den über die Thorheiten der Menschen immer weinenden Weisen dem über sie stets lachenden Demokritos entgegenstellt [1]).

Gemäß dem Charakter seines in mancher Hinsicht originellen und an Tiefsinn die früheren Philosopheme seiner Stammgenossen schon merklich übertreffenden kosmologischen Versuches ist das ganz glaublich, was uns als seine eigene Aussage berichtet wird: er habe niemals den Unterricht eines Andern benutzt, sondern, was er wisse, durch selbstständiges Forschen gefunden [2]). Doch dürfte dennoch im Allgemeinen nicht zu bezweifeln seyn und es geht dies auch aus der Anführung eines andern Ausspruches von ihm bei Diogenes Laertios hervor [3]), daß er mit den Speculationen seiner Vorgänger bekannt gewesen, welche einen gewissen Einfluß auf seine Meditationen geübt haben müssen. Rücksichtlich auf die Ergreifung des Problemes, aus der ewigen Kraftthätigkeit eines einzigen und einfachen Urstoffes das Reich der verschiedenen entstandenen und vergänglichen Dinge zu erklären, ist seine Forschung, ungeachtet ihrer hervorstechenden und merkwürdigen Eigenthümlichkeit, der des Thales und des Anaximenes gleichartig.

12. Herakleitos sprach seine Lehrmeinungen in einer prosaischen Schrift aus, welcher, wie gewöhnlich den philosophischen Werken aus der vorsokratischen Periode, dem Inhalte

1) Satir. X, 29. u. 30.

2) Diog. L. IX, 5.

3) IX, 1.: Φησί (Ἡράκλειτος ἐν τῷ συγγράμματι), πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖθίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.

gemäß der Titel „über die Natur" von den Alten beigelegt wird [1]). Sie galt für so schwer verständlich, daß er deshalb den Beinamen „der Dunkle" erhielt [2]). Dennoch erlangte sie nicht nur einen großen Ruhm, sondern die darin vorgetragene Lehre fand auch vielen Eingang und es bildete sich eine Secte von Anhängern derselben, welche nach ihm Herakliteer genannt wurden [3]). Wie viel Aufmerksamkeit dem Heraklitischen Buche im Alterthume geschenkt wurde, erhellt auch aus dem Umstande, daß zahlreiche Ausleger seines der Erläuterung so sehr bedürftigen Inhaltes auftraten [4]). Sokrates soll den Ausspruch gethan haben, als er es auf Empfehlung des Euripides gelesen: was ich darin verstanden habe, ist vortrefflich, auch glaube ich, ist das Uebrige nicht weniger vortrefflich, was ich nicht verstanden; nur gehört für das Werk ein delischer Schwimmer [5]). Die Stellen,

1) Diog L. IX, 6: τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἔστι μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος περὶ φύσεως, und IX, 11: ἐπιγράφουσι δὲ αὐτὸ οἱ μὲν „Μούσας", οἱ δὲ „περὶ φύσεως." Clemens Alexand. Strom. (edit. Coloniae, 1688,) V, p. 571: ὅπου γε καὶ ὅλα βιβλία ἐπικεκρυμμένην τὴν τοῦ συγγραφέως βούλησιν ἐπιδείκνυνται, ὡς καὶ τὸ Ἡρακλείτου περὶ φύσεως. — Heraklitos soll seine Schrift als Weihgeschenk im Tempel der Artemis in seiner Vaterstadt niedergelegt haben.

2) ὁ σκοτεινός.

3) Diog. Laert. l. c. Arist. Met. IV, 5.

4) Diog. L. IX, 15.

5) D. h. ein vortrefflicher Schwimmer: εἰς τὸ μὴ ἀποπνιγῆναι ἐν αὐτῷ, wie Suidas s. v. Δηλίου κολυμβητοῦ, wo er den nämlichen Ausspruch des Sokrates anführt, demselben hinzufügt. Doch wird, nach einem andern Zeugniß bei Diogenes IX, 10. dies Urtheil auch einem gewissen Krates zugeschrieben, der zuerst die Schrift des Heraklitos nach Hellas gebracht haben soll.

welche in unsern Quellen aus ihm angeführt werden, sind zu abgerissen und zu kurz, um uns ein bestimmtes und sicheres Urtheil über die Darstellungsweise des Herakleitos zu gewähren. Es versteht sich jedoch wohl, daß die Dunkelheit derselben nicht bloß aus dem von Aristoteles gelegentlich an der Herakleitischen Diction gerügten Umstande entsprungen seyn wird. Aristoteles bemerkt nämlich, es sey schwierig, die Sätze beim Herakleitos so zu interpungiren, daß man darüber stets gewiß sey, ob ein Wort zum vorhergehenden oder ob es zum nachfolgenden Satze gehöre [1]). Mehr noch war jener Mangel unstreitig begründet theils in dem damaligen Zustande der Sprache, insofern sie dem scharfsinnigen Denker fast nur eine uneigentliche und bildliche Bezeichnung für seine ungewöhnlichen Ansichten darbot, theils in der Kürze und Härte des Ausdruckes, die er gemäß der Eigenthümlichkeit seines Charakters und Temperamentes geliebt zu haben scheint [2]).

Da nun die ursprüngliche Quelle, aus welcher mittelbar nur höchst dürftige und unvollkommene Mittheilungen uns zugeflossen sind, dergestalt beschaffen gewesen, so muß man sich hier doppelt davor hüten, daß man die Bedeutung dieser Nachrichten und die der Herakleitischen Fragmente selbst

1) Rhet. III, 5.

2) Für diese beiden Eigenschaften seines Stiles zeugen noch einigermaßen die aus seiner Schrift aufbewahrten Sätze und Sentenzen. Theophrastos behauptete, wie Diogenes Laertios berichtet, daß Herakleitos zufolge seiner melancholischen Sinnesart Manches nur halbvollendet geschrieben habe und sich nicht gleich in seiner Darstellung geblieben sey (Θεόφραστος δέ φησιν ὑπὸ μελαγχολίας τὰ μὲν ἡμιτελῆ, τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι).

nicht willkürlich auslege und nicht einen Sinn in sie hineinlege, der aus dem individuellen Gesichtspunct eigener philosophischer Ansichten am meisten Werth und Interesse zu haben scheinen möchte.

13. In der Herakleitischen Naturansicht trat der Begriff des Wandels und Wechsels der Dinge mit einer eigenthümlichen Bedeutsamkeit hervor. Herakleitos faßte schärfer, als seine Vorgänger, den richtigen Gedanken auf: es gibt keine Ruhe und keinen Stillstand in der Natur [1]). Kein individueller Gegenstand und Zustand beharrt auch nur eine kleine Weile in einer ihm jedesmal zukommenden Totalität von Bestimmungen, sondern jeder ist in einem beständigen Anderswerden begriffen.[2]). Nur die allgemeinen Gesetze und Formen, unter welchen die Dinge sich verändern und erscheinen, und der Stoff und die Kraft des Urprincipes, beharren immerdar, während die besonderen mannigfaltigen einander entgegengesetzten Stoffe, Elemente, Gestalten, Eigenschaften und Zustände im steten Wandel sich befinden und rastlos in einander übergehen. Sehr passend vergleicht Herakleitos alles Existirende einem Strome und sagt, man könne nicht zweimal

1) Stob. Ecl. I, p. 366.: Ἡράκλειτος ἠρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει, κίνησιν δὲ τοῖς πᾶσιν ἀπεδίδου. Plut. de Placit. Phil. I, 23.

2) Plato Theaet. p. 152. u. 160. Cratyl. p. 402. Diog. Laert. IX, 8. Plut. de Ei ap. Delph. p. 392. B. Natürlicher Weise erkannte Herakleitos, daß dieser Wandel bei vielen Objecten nicht unmittelbar der Sinneswahrnehmung sich darstellt, sondern bei ihnen nur auf dem Wege der Folgerung sich ergibt, und in diesem Sinne gilt ohne Zweifel von ihm, was Aristoteles Phys. VIII, 3. anführt: καὶ φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν, τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί· ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν.

in denselben Fluß steigen [1]), um hierdurch anzudeuten, daß zwar die allgemeine wesentliche Form der Dinge in der Natur bleibe, aber die durch diese Form bestimmte Materie fortwährend der Veränderung unterliege.

In dem genauesten Zusammenhange mit dem bezeichneten ersten steht ein zweiter für den Herakleitischen Lehrbegriff charakteristischer Gedanke, der allerdings auch schon von den früheren Joniern in ihrer Weltbildungslehre befolgt, aber von ihm zuerst, wie es scheint, ausdrücklich ausgesprochen und mit deutlichem Bewußtseyn als philosophischer Grundsatz aufgestellt worden: daß durch Entgegensetzung alles Entstandene werde und daß durch den Kampf der Gegensätze das Leben der Natur im Universum sich erhalte [2]). Aus dem ursprünglichen Einen oder dem allgemeinen Urstoffe kann nur durch Entzweiung eine Welt mannigfaltiger Dinge hervorgehen. Einander widerstreitende Eigenschaften, als Feuchtigkeit und Trockenheit, Kälte und Wärme, u. s. w. müssen aus ihm entspringen. Diese müssen, so lange eine jedesmal gebildete Welt dauern soll, dergestalt einander bekämpfen, daß keine das Uebergewicht bekommt, sondern daß vielmehr, während ein Entgegengesetztes das Andre verdrängt, im Kreislaufe der Erzeugungen das Verdrängte immer wieder herbeigeführt wird und so ein Gleichgewicht zwischen den Gegensätzen Statt findet. Auf diesem Gleichgewichte beruht die Zusammenstimmung des Contrastirenden zur Einheit des

1) Plato Cratyl. p. 402. Plut. de Ei ap. Delph. l. c. Arist. Met. IV, 5.

2) Diog. Laert. IX, 8: γίνεσθαι πάντα κατ' ἐναντιότητα. Plut. de Iside et Osiride, p. 370. c.: Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἄντικρυς πόλεμον ὀνομάζει πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων. Simplic. in Arist. Categ. fol. 104. b. Diog. L. IX, 1.

wohlgeordneten Weltganzen, die Harmonie der Welt, welchen, so wie die musikalische Harmonie ein Einklang verschiedener Töne ist, gleichfalls auch aus der regelmäßigen Verknüpfung des Verschiedenartigen und Entgegengesetzten besteht[1]).

14. Die Hervorhebung dieser beiden Grundsätze und ihre Durchführung in der Lehre von der Weltbildung und von dem Zusammenhang aller Dinge macht einen Theil des höheren Verdienstes aus, welches Herakleitos im Vergleiche mit seinen ionischen Vorgängern um die Behandlung der philosophischen Probleme sich erworben. Der andere Theil besteht in seiner Anerkennung, daß dem urkräftigen Grundstoffe, als dem Urquell alles besonderen Daseyns und individuellen Lebens, auch die allgemeine Denkkraft, das Bewußtseyn seiner selbst und der aus ihm entspringenden Allheit der Dinge zukommen müsse.

Was die Art oder Qualität dieses Stoffes betrifft, aus welchem, wie wir gesehen haben, unter den für die Existenz einer Welt nothwendigen und, solange diese dauert, feststehenden Formen der Elemente und der Gattungen der Objecte, das unaufhörliche Anderswerden des Besonderen durch den Wechsel der sich gegenseitig herbeiführenden und einander verdrängenden entgegengesetzten Bestimmungen erklärt werden sollte, so entschied sich Herakleitos für das Feuer[2]). Es ver-

1) Platon. Sympos. p. 187. a: ὥςπερ ἴσως καὶ Ἡράκλειτος βούλεται λέγειν — τὸ γὰρ ἕν, φησί, διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥςπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας. Arist. Ethic. Nicom. VIII, 2: καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι. Ethic. Eudem. VII, 1. Plut. de Is. et Osir. p. 369. a. Pseudo-Aristot. de Mundo, cap. 5.

2) Arist. Met. I, 3. Simplic. in Arist. Phys. fol. a. Diog. 6.

steht sich, daß er das Feuer nicht in derjenigen Erscheinung als Urelement gelten lassen konnte, in welcher es an den brennenden Materialien auf unsrer Erde sich findet; die Flamme galt ihm für die am meisten concentrirte und die sinnenfälligste Aeußerung des Feuers [1]). Sondern er dachte es sich in seiner Grundform als einen ätherischen, durch seine Feinheit, Trockenheit und durch die Eigenthümlichkeit des Lichtes und der Wärme von der an sich dunkelen, kalten und feuchten Luft verschiedenen, wenn gleich zum Theil des Ueberganges oder der Verwandlung in Luft fähigen Stoff [2]). Ihm glaubte er den Charakter des Urkräftigen und des Ursprünglichen beilegen zu müssen, weil er in ihm den feinsten, beweglichsten und am wenigsten materiellen unter den Körpern,

Laert. IX, 8. Clemens Alex. Strom. V, p. 599. Plut. de Ei ap. Delph. p. 388. d. Plut. de Plac. Phil. I, 3. Stob. Ecl. I. p. 304. Lucret. I, 636. Einige unter den Alten sollen, nach Sext. Empir. adv. Math. IX, 360. und X, 233., die Meinung gehegt haben, daß Herakleitos die Luft als Urwesen angenommen. Dies rührt wohl daher, weil der ursprüngliche Grundstoff dieses Philosophen eine ätherische, in gewisser Hinsicht luftartige Masse ist und weil von Jenen der Unterschied zwischen dieser Masse und der eigentlichen, feuchten und dunkeln, atmosphärischen Luft (ἀήρ) außer Acht gelassen worden. Für ein bloßes Misverständniß muß die Ansicht gelten, welche bei Stobäos Ecl. I. p. 350. (vergl. Plut. de Plac. Phil. I, 13.) berührt wird: Ἡράκλειτος πρὸ τοῦ ἑνὸς δοκεῖ τισι ψήγματά (τινα ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ, Plut. l. c.) καταλείπειν.

1) Arist. de Anima I, 2, Ioan. Philopon. ad h. l. fol. 20: πῦρ δὲ οὐ τὴν φλόγα φασίν, αὕτη γὰρ ὑπερβολὴ πυρός, ἀλλὰ τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν.

2) Diog. Laert. IX 9. Arist. l. c. Plutarchos de Plac. Phil. I, 28 und Stobäos Ecl. I. p. 282 nennen den Urstoff, welchen Aristoteles als ἀναθυμίασις bezeichnet, auch „τὸ αἰθέριον σῶμα."

und weil er in der Wärme die Alles belebende, Alles bildende und reif machende, Alles durchdringende und verändernde Naturkraft erblickte [1]).

Die Welt oder die geordnete Mannigfaltigkeit der Dinge hielt er, wie den Urstoff, sowohl in quantitativer als in qualitativer Hinsicht für begrenzt. Nach gewissen bestimmten Perioden geht sie aus ihrem Grunde hervor und in denselben zurück, und so bleibt für das Ganze, wie für das Einzelne, ein ewiger Wandel und Wechsel des Seyns [2]).

Herakleitos konnte in seiner Anschauung der Welt die Elemente nicht anders als nach folgender Rangordnung im Raum auf einander folgen lassen. Von dem Wärmestoffe sind die übrigen gröberen Massen umgeben, aus ihm besteht das Allumfassende oder der Himmel [3]). Ihm zunächst befindet sich die feuchte und dunkele Nebelluft, die er ihrer Beschaffenheit nach von dem Stoffe der Wärme und des Lichtes auf ähnliche Weise, wie auch Homeros und Hesiodos

1) Arist. de Anima I. c.: καὶ γὰρ ἀσωματώτατον (ἡ ἀναθυμίασις) καὶ ῥέον ἀεί. Simpl. in Arist. Phys. fol. 6. a.: καὶ δηλονότι αὐτοί (Ἡράκλειτος und ein gewisser ebenfalls das Feuer für das Urelement haltender Ἵππασος ὁ Μεταποντῖνος) τὸ ζωογόνον καὶ δημιουργικὸν καὶ πεπτικὸν καὶ διὰ πάντων χωροῦν καὶ πάντα ἀλλοιωτικὸν τῆς θερμότητος θεασάμενοι, ταύτην ἔσχον τὴν δόξαν. — Ἔτι δὲ εἰ στοιχεῖον μὲν τὸ ἐλάχιστόν ἐστι, ἐξ οὗ γίνεται τὰ ἄλλα καὶ εἰς ὃ ἀναλύεται, λεπτομερέστατον τῶν ἄλλων τὸ πῦρ. Vergl. Arist. Met. I, 7.

2) Arist. Phys. III, 5. und de Coelo I, 10. Simplic. l. c. Clemens Alexand. Strom. V. p. 599. b. Plut. de Plac. Phil. I, 3. Stob. Ecl. I. p. 304. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 212.

3) Stob. Ecl. I. p. 500. Sext. Emp. adv. Math. VII, 127.

ἀήρ von αἰθήρ, unterschieden zu haben scheint. Dann kommt das Wasser, von welchem zuletzt die Erde eingeschlossen ist. Zum Behuf der Weltentstehung tritt zunächst als grundwesentlicher Hauptgegensatz aus der ursprünglichen Einheit diese Verschiedenheit der Elemente selbst hervor. Zuvörderst verwandelt sich ein Theil des Aethers in atmosphärische Luft und geht aus dem Zustande der Luft zum Theil in Wasser über, aus welchem sich dann die Erde herausbildet. Diesen progressiven, von dem Früheren und Feineren zum Gröberen und Späteren fortschreitenden Weg der ursprünglichen Erzeugung und der fortwährenden Veränderung nannte Herakleitos „den Weg nach unten" [1]). Auf dem umgekehrten, regressiven Wege, „dem nach oben" [2]), geht unablässig Erde in Wasser und Wasser durch Ausdünstung in Luft und Aether über. Es steigen nämlich aus dem Wasser theils leuchtende und trockene Ausdünstungen auf, durch welche der Aether, theils dunkele und feuchte, durch welche die Luft sich beständig erneut [3]).

1) ἡ ἐπὶ τὸ κάτω ὁδός.

2) ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός.

3) Diogenes Laertios, IX. 8., beschreibt die progressive und die regressive Verwandlungsart der Elemente am bestimmtesten und deutlichsten. Seine Worte: „πυκνούμενον τὸ πῦρ ἐξυγραίνεσθαι, συνιστάμενόν τε γίνεσθαι ὕδωρ," sind so zu verstehen, daß zuerst der Wärmestoff zur feuchten Luft, dann sich noch mehr zusammenziehend zum Wasser werde, wie aus dem ganzen Zusammenhange der Stelle sich ergibt. Dafür spricht auch ein Ausdruck des Herakleitos selbst, den Plutarchos de Ei ap. Delph. p. 392. c. uns aufbehalten: οὐ γὰρ μόνον, ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγε, πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις, καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις κ. τ. λ. Clemens Alexandrinos, welcher

15. Die Veränderungen sämmtlich, sowohl der Anfang und der Untergang einer Welt als die Begebenheiten in der jedesmal bestehenden erfolgen nach einem nothwendigen, in dem Wesen und Leben des Urgrundes enthaltenen Verhängnisse [1]). Dies Verhängniß ist insofern kein blindes Schicksal, als zum Leben des Urgrundes das Bewußtseyn gehört. Denn der Aether ist nicht bloß ein mit physischen Kräften wirkender Grundstoff, sondern zugleich auch die denkende Seele des Ganzen, das Vernünftige und Einsichtsvolle in der Natur der Dinge [2]). Allumfassend und alldurchdringend erkennt er sich selbst in seiner rastlosen Thätigkeit und daher ist es der allgemeine Verstand nach Aussprüchen des Hera-

Strom. V. p. 599. c. die Worte des Heraklitos anführt: „πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ,“ erklärt dieselben richtig so: πῦρ δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρόν, τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν, ἐκ δὲ τούτου αὖθις γίνονται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα. Die Verwandlungsart, welche Stob. Ecl. I. p. 304. und Plut. de Plac. Phil. I, 3. angegeben wird: πρῶτον μὲν γὰρ τὸ παχυμερέστατον (τοῦ πυρὸς) εἰς αὑτὸ συστελλόμενον γίγνεται γῆ, ἔπειτα ἀναχαλωμένην τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ πυρὸς φύσει ὕδωρ ἀποτελεῖσθαι, ἀναθυμιώμενον δὲ ἀέρα γίγνεσθαι, ist darin ungenau, daß die beiden Mittelstufen ausgelassen sind, durch welche hindurchgehend der Aether zur Erde sich gestaltet.

1) Diog. Laert. IX, 7. Simplic. in Arist. Phys. fol. 6. a. Plut. de Plac. Phil. I, 28.

2) Arist. de Anima I, 2. Sext. Emp. adv. Math. VII, 27. Plut. de Is. et Osir. p. 382. b. Stob. Ecl. I. p. 524. Wie Plutarchos de Ei ap. Delph. p. 392. c. sagt: ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγε, πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις κ. τ. λ., so heißt es bei Clemens Alexandrinos Strom. VI. p. 624. d.: Ἡράκλειτος γράφει, ψυχῇσι θάνατος, ὕδωρ γίνεσθαι, und ἐξ ὕδατος (γίνεται) ψυχή.

klitos, welcher überall waltet und Alles durchgängig beherrscht [1]).

Wir dürfen uns jedoch die Sache nicht so vorstellen, als wenn Herakleitos eine nach gedachten Endzwecken bildende und ordnende, nur durch ihr eigenes Denken zum Wirken sich bestimmende und insofern frei wirkende Intelligenz als Weltursache gesetzt habe. Zu dieser Annahme berechtigt uns keiner der einzelnen noch vorhandenen, allerdings dunklen Herakleitischen Ausdrücke, welche sich auf das Denken und Wirken des Urgrundes beziehen. Ihr steht ferner entgegen sowohl der Geist und Zusammenhang der Herakleitischen Weltansicht als auch die ausdrückliche Erklärung des Aristoteles, man könne mit Sicherheit nur dem Anaxagoras zuerst die Behauptung zuschreiben, daß Vernunft die Ursache der Welt und ihrer ganzen Ordnung sey, ungeachtet der Klazomenier Hermotimos schon früher so gelehrt haben solle [2]).

Die menschliche Seele ist ein individualisirter Ausfluß aus der Seele des Ganzen, ein ätherischer Stoff, der, wie

1) Diog. Laert. IX, 1.: εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἴη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων. Plut. de Is. et Osir. l. c. ἡ δὲ ζῶσα καὶ βλέπουσα καὶ κινήσεως ἀρχὴν ἐξ αὐτῆς ἔχουσα καὶ γνῶσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτρίων φύσις ἔσπακεν ἀποῤῥοὴν καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος, ὅπως κυβερνᾶται σύμπαν καθ' Ἡράκλειτον. Plut. de Plac. Phil. I, 28.: Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης λόγον τὸν διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα.

2) Met. I, 3.: Νοῦν δέ τις εἰπὼν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον καὶ τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης, οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον. Φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων κ. τ. λ.

alles Uebrige, unaufhörlich sich verändert, indem er Theile verliert und durch Zufluß wieder ergänzt wird [1]). Natürlicher Weise kann derselbe innerhalb der irdischen Atmosphäre und eingeschlossen in den irdischen Körper bei weitem nicht so lauter seyn, wie in dem Himmelskreise, sondern ist hier durch die Einmischung von feuchten Dünsten getrübt [2]). Je trockener oder reiner eine solche Seele ist, desto mehr gleicht sie durch ihre Beschaffenheit der Weltseele und desto vorzüglicher und weiser ist sie demnach [3]).

Daß Herakleitos einen vollkommneren Zustand der menschlichen Seele nach dem irdischen Tode angenommen habe, dafür scheint der merkwürdige Ausspruch zu zeugen, den uns Clemens Alexandrinos als einen Herakleitischen gibt: die Menschen erwarte, wann sie gestorben seyn, das was sie nicht hoffen und glauben [4]). Hierauf deuten noch mehrere andere Stellen, z. B. die Worte des Herakleitos, daß Leben und Sterben beides in unsrem Leben und in unsrem Tode sey, welche Sextos Empirikos so faßt: so lange wir leben, seyn unsre Seelen gleichsam gestorben und in uns begraben, sterben wir aber, dann leben unsre Seelen wie-

1) Plut. de Is. et Osir. p. 382. b. Plut. de Plac. Phil. IV, 3. Sext. Emp. adv. Math. VII, 129.

2) Analog dieser Ansicht ist die Vorstellung des Herakleitos nach Diogenes Laert. IX, 9.: τὴν σελήνην προσγειοτέραν οὖσαν μὴ καθαροῦ φέρεσθαι τόπου, τὸν μέντοι ἥλιον ἐν διαυγεῖ καὶ ἀμιγεῖ κεῖσθαι.

3) Euseb. Praep. Evang. VIII, 14. Vergl. Clem. Alex. Paedag. II, 2. Stob. Serm. V. p. 160. u. XVII. p. 348. ed. Schow.

4) Strom. IV., p. 532. b.: Ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας, ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν.

der auf [1]). Wenn nun gleich der Heraklitischen Weltbetrachtung dies angemessen ist, daß er eine Rückkehr der menschlichen Seelen in die Weltseele sich gedacht, so ist es doch schwer mit seiner Vorstellung von der Vergänglichkeit alles Individuellen zu vereinigen, daß er die Fortdauer des individuellen Bewußtseyns und der Persönlichkeit und mithin die eigentliche Unsterblichkeit des Menschen behauptet haben solle. Auch spricht dagegen die Aehnlichkeit der stoischen Physik mit der Heraklitischen, in welcher ersteren die Sterblichkeit unsrer Seele gelehrt wurde. Wir finden hier einen Punct, bei welchem unstreitig die Dunkelheit seiner Darstellung es den Späteren unmöglich gemacht hat, uns einen bestimmteren Aufschluß rücksichtlich auf seine Meinung zu hinterlassen.

16. Ueber seine Ansicht vom menschlichen Erkennen, die gewiß noch sehr wenig ausgebildet war und in seiner Schrift nur in einzelnen schwer verständlichen Stellen zum Vorschein kam, theilt uns vornehmlich Sextos Empirikos Einiges mit [2]), was zwar im Ganzen genommen wenig

1) Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. III, 230.: ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι· ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν. Plato in Gorgia p. 493, a.: καὶ ἡμεῖς τῷ ὄντι ἴσως τέθναμεν, ὅπερ ἤκουσα τῶν σοφῶν, ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῶν σῆμα. Heraclid. Allegor. Homer. p. 443.: θεοὶ ἄνθρωποι ἀθάνατοι, ἄνθρωποι θεοὶ θνητοί, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν. Cf. Hierocl. in Carm. aur. Pyth. p. 253. Porphyr. de Antro nymphar. p. 256.

2) Adv. Math. VII, 126 — 135.

Zuverlässigkeit hat, woraus wir aber doch Folgendes mit Wahrscheinlichkeit als Heraklitische Lehre uns herausnehmen dürfen, indem es auch durch einen andern Schriftsteller bestätigt wird, und weil es zu seiner Vorstellungsweise paßt. Im Wachen, behauptete Heraklitos, nimmt der Mensch, zufolge des Einflusses der Weltseele auf ihn, an der allgemeinen Intelligenz Theil und erkennt, insofern er dies thut, die Wahrheit. Daher gibt sich allen Wachenden die nämliche Welt kund, und dasjenige, was der Einzelne nicht für sich allein denkt, sondern worin alle Menschen übereinstimmen und worin sie nach der Natur ihres Denkvermögens übereinstimmen müssen, hat objective Wahrheit und Gewißheit. Dagegen im Schlafe findet eine solche Communication zwischen dem allgemeinen und dem menschlichen Verstande nicht Statt, alsdann dauert lediglich vermittelst des Athemholens die Verbindung der menschlichen Seele mit der Weltseele fort und jedem Menschen erscheinet dann eine besondere Traumwelt und er führt ein individuelles Traumleben, dessen Empfindungen und Anschauungen kein objectives Daseyn von Außendingen entspricht [1]).

1) Sext. Emp. l. c. Τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα, καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες· ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις, μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων, χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προσφύσεως σωζομένης, οἱονεί τινος ῥίζης· χωρισθείς τε ἀποβάλλει, ἣν πρότερον εἶχε μνημονικὴν δύναμιν. Ἐν δὲ ἐγρηγορόσι πάλιν διά τῶν αἰσθητικῶν πόρων, ὥςπερ διά τινων θυρίδων προκύψας καὶ τῷ περιέχοντι συμβαλλών, λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν. Plut. de Superstit. p. 166. c.: ὁ Ἡράκλειτός φησι, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι. Cf. Stob. Serm. III. p. 100: σὺν

Die astronomischen und speciellen physikalischen Lehren, welche dem Herakleitos beigelegt werden, verrathen, daß seine Vorstellungen von diesen Gegenständen noch weniger, als wie es bei seinen Vorgängern der Fall war, auf erfahrungsmäßige Naturbeobachtungen gegründet, sondern daß sie mehr aus bloßer Meditation unter Anleitung seiner speculativen Grundansicht entsprungen sind [1]). Am Himmel, soll er angenommen haben, befinden sich viele mit ihrer Oeffnung gewöhnlich gegen uns gerichtete hohle Behältnisse. In ihnen häufen sich die leuchtenden Ausdünstungen an, und durch diese werden Flammen, welche eben die Gestirne sind, erzeugt und ernährt. Die Sonne ist unter ihnen die hellste und heißeste. Sie übertrifft in beider Hinsicht den Mond, weil sie im unvermischten Aether sich aufhält, während dieser, der Erde näher stehend, an einem durch feuchte und finstre Nebelluft schon getrübten Orte weilt. Die andern Gestirne leuchten und wärmen für uns weniger als die Sonne, weil sie um vieles weiter von der Erde entfernt sind, da hingegen die Sonne gerade den zu ihrer Wirkung erfoderlichen Abstand von derselben hat. Verfinstert werden Sonne und Mond, wann sich ihre Behälter dergestalt umdrehen, daß die Oeffnung die von uns abgewandte Richtung erhält. Aus einer Bewegung des Behälters rührt auch der Lichtwechsel des Mondes her. Der Tag beginnt, wann die helle Ausdünstung im Kreise der Sonne sich entzündet, die

νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως.

1) Man sehe über diesen ganzen Punct vornehmlich Diog. Laert. IX, 10. und 11. und vergl. hiermit Arist. Meteorolog. II, 2. Plato de Republ. VI. p. 498, a. Plut. de Plac. Phil. II, 28. Stob. Ecl. I. p. 524. u. 526.

Nacht, wann sie von der entgegengesetzten finstern Ausdampfung überwältigt wird und erlischt. Mithin erzeugt sich die Sonne täglich immer von neuem, so wie sie auch während ihres Bestehens unaufhörlich durch Zufluß sich erneuert. Auf ähnliche Weise ließ Heraklitos durch die Wirksamkeit der beiden einander entgegengesetzten Ausdünstungen den Wechsel der Jahreszeiten, Wind, Regen und die übrigen Naturerscheinungen dieser Art entstehen.

Von den Anhängern des Heraklitos, unter denen Kratylos der berühmteste gewesen zu seyn scheint, wurde der physikalischen Lehre, daß alle Dinge im ewigen Wandel oder Flusse begriffen sind, eine dialektische Anwendung auf ihre Ansicht vom menschlichen Erkenntnißvermögen gegeben [1]). Sie nahmen an, von demjenigen, was sich durchaus in allen Theilen und stets verwandle, lasse sich nichts Wahres behaupten. Man dürfe deshalb eigentlich gar nichts aussagen, weil in dem Augenblicke, da man ein Urtheil fälle, die beurtheilte Sache schon sich ändere und jenes dieser nicht mehr entspreche; sondern man müsse bloß mit dem Finger auf den Gegenstand hinweisen, über den man Etwas bemerken wolle. Aristoteles erkennt mit Recht hierin eine Uebertreibung der Heraklitischen Ansicht. In diesem Sinne tadelte Kratylos, daß Heraklitos gesagt, man vermöge nicht zweimal in den nämlichen Fluß zu steigen, da er schärfer und richtiger sich so hätte ausdrücken sollen, man könne dies auch nicht Einmal.

1) Arist. Met. IV, 5. Platon nennt, Theaet. p. 181. a. die Herakliteer, weil sie so viel Gewicht auf die Behauptung vom Flusse des Daseyns legten: τοὺς ῥέοντας.

Anaxagoras.

17. Die geschilderten Versuche der Welterklärung kamen, ungeachtet ein Fortschreiten in der Auffassung und Behandlung ihres Problemes bei ihnen Statt fand, doch nicht über den Standpunct hinaus, auf welchem in der Wirksamkeit des Urgrundes, als der ursprünglichen Substanz, deren Attribute der bewegungsfähige körperliche Stoff und die bewegende Kraft seyn sollten, eine innere Naturnothwendigkeit, anstatt des Zweckbegriffes, für das Herrschende und Bestimmende galt.

So genommen konnten jene beiden Attribute bald dem tiefer denkenden Wahrheitsforscher nicht mehr als die einzigen Principien der Welt genügen, wenn er gleich nur den bisher von den Joniern verfolgten Weg der kosmologischen Untersuchungen betrat. Sondern von der Wahrheit selbst, wie Aristoteles sagt [1]), dazu genöthigt gelangte man auf diesem Wege dahin, neben Stoff und Bewegkraft noch ein drittes Princip anzunehmen, als Endursache der Zweckmäßigkeit, die in dem gegebenen Seyn der Dinge dem mensch-

1) Met. I, 3.: Μετὰ δὲ τούτους καὶ τὰς τοιαύτας ἀρχάς, ὡς οὐχ ἱκανῶν οὐσῶν γεννῆσαι τὴν τῶν ὄντων φύσιν, πάλιν ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ὥσπερ εἴπομεν, ἀναγκαζόμενοι τὴν ἐχομένην ἐζήτησαν ἀρχήν.

lichen Verstande sich offenbart. Die innigere und besonnenere Betrachtung der Ordnung und Regelmäßigkeit in der sichtbaren Welt, der bewunderungsvolle und erhebende Gedanke, daß sich das Gute und das Schöne überall als Eigenschaft des Seyns oder als Ziel des Werdens geltend machen [1]), führte die ionische Speculation bis zu der Anerkennung, daß Absicht und Plan die oberste Leitung aller Bildungen und Veränderungen der Dinge behaupten und daß die den Stoff bewegende Urkraft ein nach Zweckbegriffen wirkendes, denkendes Wollen sey.

Der Ruhm, die Weltbetrachtung seiner Schule bis zu diesem Puncte gesteigert zu haben, dem höchsten, den sie erreicht hat, gebührt dem Anaxagoras aus Klazomenä [2]). Doch blieb er dessen unbeschadet innerhalb der oben bezeichneten Grenzen der ionischen Philosophie stehen und entwickelte, ungeachtet er den Gedanken zum Urheber der Weltbildung machte, keine wahrhaft metaphysische, also keine aus dem Wesen und der Weise der reinen Denkbarkeit die nothwen-

1) Arist. Met. l. c. εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχειν, τὰ δὲ γίγνεσθαι τῶν ὄντων.

2) Arist. Met. I, 3. Ein gewisser Hermotimos, gleichfalls aus Klazomene, soll nach Aristoteles l. c. (vergl. Sext. Emp. adv. Math. IX, 7. Simplic. in Arist. Phys. fol. 321. a.) die nämliche Lehre von der Ursache der Weltbildung früher als Anaxagoras aufgestellt haben. Da sich aber außer dieser Nachricht nur einige fabelhafte Sagen von ihm erhalten haben (z. B. bei Plinius H. N. VII, 52.), und selbst Aristoteles ihn nur aus der Sage kennt und nichts Näheres und Bestimmtes von ihm weiß, so kann ihm nicht mit historischer Zuverlässigkeit ein Verdienst um die Fortbildung der Philosophie zugeschrieben werden.

dige Form und Beschaffenheit des Seyns ableitende Weltansicht.

18. Anaxagoras steht, obgleich er der Zeit nach nicht der Letzte unter Denjenigen ist, die wir zur ionischen Schule rechnen können, dennoch unter ihnen zufolge des Charakters seiner Lehre der neuen Periode am nächsten, welche mit dem Auftreten der attischen Philosophie in unsrer Geschichte beginnt [1]). Ebenfalls ist er es, soviel wir wissen, der zuerst die ionische Naturforschung und mit ihr die philosophischen Bestrebungen überhaupt in Athen eingeführt hat.

Er war, nach der Chronik des Apollodoros, in der siebzigsten Olympiade geboren (um 500 vor Chr.), womit der Bericht des Diogenes übereinstimmt, daß er zur Zeit des Einfalls von Xerxes in Griechenland (480 vor Chr.) zwanzig Jahre alt gewesen [2]).

Durch welche Hülfsmittel er zu seiner wissenschaftlichen Ausbildung gelangt sey, vermögen wir nicht näher zu bestimmen. Nur dürfen wir dies im Allgemeinen mit Sicherheit annehmen, daß er wenigstens die Lehrbegriffe der älteren Jonier schon in seinen jüngeren Jahren aus den kurzen schriftlichen Darstellungen eines Anaximandros und Anaximenes, wie auch aus mündlichen Mittheilungen älterer Freunde kennen gelernt und ihnen Anregung und Förderung

1) In diesem Sinne sagt auch wohl Aristoteles l. c., indem er Anaxagoras mit Empedokles vergleicht, daß jener dem Alter nach früher als dieser, seinen Werken nach aber später sey (Ἀναξαγόρας ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος).

2) Diog. Laert. II, 7.

für seine Forschungen verdankt habe. In unsern späteren Quellen wird er zwar ein Schüler des Anaximenes genannt [1]). Doch kann er dies wohl nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar gewesen seyn. Denn es ist gewiß, daß er ein Zeitgenosse des Perikles war und er steht demnach wahrscheinlich um ein halbes Jahrhundert von Anaximenes entfernt. Weder Zeit- noch Ortsverhältnisse, welche der Sage von dem gegenseitigen Umgange sowohl des Thales und des Anaximandros, wie auch des Letzteren und des Anaximenes, Glaubwürdigkeit geben, sprechen hier für die Gültigkeit jener Annahme. Sie scheint daher entstanden zu seyn, weil man in späteren Zeiten die ionische Schule als eben so geordnet und eingerichtet, wie eine nachsokratische Philosophenschule, betrachtete und eine stetige Reihe von Vorstehern ihr beilegte. Da man nun zwischen Anaximenes und Anaxagoras keinen solchen Vorsteher genannt fand, indem man den für einen Autodidakten sich selbst ausgebenden Herakleitos nicht zu der Folge dieser Denker zählte, so hielt man demnach dafür, daß von jenen Beiden der jüngere ein Schüler des älteren und dessen Nachfolger im Lehramte gewesen seyn müsse [2]).

Anaxagoras soll durch edle Geburt und Reichthum unter seinen Mitbürgern ausgezeichnet gewesen seyn, aus wissenschaftlichem Eifer aber nicht nur keinen Theil an der

1) Z. B. Diog. Laert. II, 6. Simplic. in Arist. Phys. fol. 6. b. Euseb. Praep. Evang. X, 14. Cic. de Nat. Deor. I, 11.

2) So heißt es bei Diogenes Laertios in der Einleitung: Θαλοῦ μὲν γὰρ Ἀναξίμανδρος, οὗ Ἀναξιμένης, οὗ Ἀναξαγόρας, οὗ Ἀρχέλαος, οὗ Σωκράτης.

Staatsverwaltung in seiner Vaterstadt genommen, sondern selbst die Verwaltung seines Vermögens vernachlässigt haben [1]). In seinem reiferen Mannesalter verließ er für immer seine Vaterstadt und wählte zu seinem Aufenthalt Athen, welches damals unter der Leitung des Perikles auf dem Gipfel seiner Macht und seines Ansehns stand und der Sammelplatz aller ausgezeichneten Talente in Wissenschaften und Künsten zu werden begann. Hier lehrte er in einem auserwählten Kreise von Schülern und Freunden, zu denen Perikles selbst, auch Thukydides und Euripides gehörten, ferner der Philosoph Archelaos; und Sokrates scheint wenigstens an seinem Umgange Theil genommen zu haben [2]). Wenn überhaupt die philosophische Betrachtungsweise der Natur der mythischen entgegengesetzt ist, so stand die Lehre des Anaxagoras um so mehr im Contraste mit dem atheniensischen Volksglauben und mit der älteren Vorstellung selbst der griechischen Historiker und Dichter von der unmittelbaren Einwirkung der göttlichen Macht auf die irdischen Begebenheiten und Angelegenheiten, weil er sich vornehmlich mit empirischer Naturbeobachtung beschäftigte und weil er demzufolge die Erklärung der Naturbegebenheiten aus rein physischen Gründen zu einem Hauptgegenstande seiner Untersuchungen machte [3]). Sein Gegensatz gegen die mythische

1) Diog. Laert. II, 6. Plato Hipp. maj. p. 283. a.

2) Plut. Pericl. 4—6. Diog. Laert. II, 10. u. 45. Marcellin. Vit. Thucyd. p. 4. ed. Duker. Simplic. in Arist. Phys. fol. 6, b. Ael. Aristid. T. III. p. 540. nebst vielen andern Stellen der Alten.

3) Daher heißt er ὁ φυσικώτατος bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 90.

Naturansicht tritt auch darin hervor, daß er zuerst die Homerischen Gedichte allegorisch erklärt und ihnen einen moralischen Sinn untergelegt haben soll [1]). Unverkennbar zeigt sich der Einfluß seiner Philosophie auf die historische Auffassung und Darstellung der Thatsachen und Ereignisse bei Thukydides und auf die dramatische bei Euripides, wenn man beide mit Herodotos und Sophokles vergleicht. Hiernach konnte es nicht fehlen, daß Anaxagoras und der Kreis seiner Freunde in den Ruf der Freigeisterei und des Unglaubens bei der großen Menge und bei den Orthodoxen unter den Gebildeteren in Athen kamen. Diesen Ruf benutzten hier zuletzt seine und des Perikles Gegner zu einer Zeit, da das so lange in der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten allvermögende Ansehen des Letzteren wankend geworden war, kurz vor dem Ausbruche des peloponnesischen Krieges, um den Anaxagoras wegen Religionsverachtung förmlich vor dem Volke anzuklagen. Der Erfolg der hieraus entstandenen Verhandlungen, deren nähere Umstände, verschieden von den Alten erzählt wurden [2]), war, daß der Klazomenische Weise, schon hochbejahrt, aus Athen zu weichen sich genöthigt sah. Er begab sich nach Lampsakos, wo er nur noch zwei bis drei Jahre lebte und Ol. 88, 1., 428 vor Chr. starb [3]). Er hinterließ eine prosaische Schrift über die Natur, von der wir noch eine Anzahl kleiner Bruchstücke besitzen, die größtentheils durch Simplikios in dessen Com-

1) Diog. Laert. II, 11.

2) Diog. Laert. II, 12.

3) Diog. Laert. II, 7. wo statt ἑβδομηκοστῆς ὀγδόης gelesen werden muß: ὀγδοηκοστῆς ὀγδόης, und II, 14.

mentar zur Aristotelischen Physik erhalten worden sind. Ueber die Sprache in derselben hat uns Diogenes Laertios das Urtheil überliefert, daß sie Anmuth mit Würde vereinigte [1]).

19. In der allgemeinen Naturlehre des Anaxagoras, die wahrscheinlich im ersten Buche seiner Schrift, aus welchem die meisten der erwähnten Fragmente bei Simplikios herzurühren scheinen, dargestellt war und die seiner speciellen Erklärung der einzelnen Naturerscheinungen vorausging, erkennen wir folgende oberste leitende Grundsätze.

Das jetzt bestehende Weltganze muß einmal entstanden seyn. Die Erfahrung lehrt uns zum Theil und wo diese nicht zureicht, überzeugt uns das Nachdenken davon, daß jeder besondere Körper einmal anfängt, in seiner Besonderheit zu existiren, indem seine Bestandtheile in die ihm eigene Zusammensetzung aus anderen Zuständen übergehen. Sind nun alle Theile des geordneten Weltganzen, also auch die Erde und sämmtliche Himmelskörper geworden, was sie gegenwärtig sind, so folgt hieraus, daß dieses Ganze selbst einst einen Ursprung genommen hat, wenn es gleich in seiner Totalität nicht auf einmal, sondern erst nach und nach ausgebildet worden [2]).

Die allgemeingeltende und allgemeingültige Wahrheit, daß aus Nichts Nichts entspringt und Nichts eigentlich vernichtet werden kann, schließt in ihrer strengen und richtigen Anwendung die Möglichkeit aus, daß irgend ein Stoff

1) II, 6.

2) Man vergl. hierüber Arist. Phys. III, 4. Simplic. in Arist. Phys. fol. 106, a.: ὥσπερ οὖν ἐν ἑκάστῳ ἀρχὴ γίνεταί ποτε τῆς διακρίσεως, οὕτως καὶ ἐν τῷ παντί. κ. τ. λ.

in das Reich der Wirklichkeit eintreten könne, der zuvor gar nicht vorhanden gewesen [1]). Wollte man z. B. annehmen, aus Luft erzeuge sich Wasser, aus Wasser Erde, ohne daß in der Luft die Bestandtheile des Wassers, in dem Wasser die der Erde früher existirt haben, so nähme man in der That an, daß Etwas aus Nichts hervorginge, zwar nicht aus einem absoluten, aber doch aus einem relativen Nichts, aus demjenigen nämlich, was der Gegensatz und die Negation dieses bestimmten Etwas wäre, und dies ist undenkbar. Also kann kein Stoff daseyn, dessen Bestandtheile nicht von Ewigkeit her gewesen. Das Werden der Dinge besteht lediglich in dem Hervortreten einer besonderen Mischung und Zusammensetzung, einer Trennung und Zersetzung ewiger unvergänglicher Stofftheilchen und alle Veränderung betrifft nur solche Eigenschaften und Beschaffenheiten, deren Entstehen und Vergehen aus jenen wechselnden Zuständen zu erklären ist.

Die Ordnung, Regel- und Zweckmäßigkeit an der Sonderung und Verknüpfung der einzelnen Dinge im Weltall kann keineswegs das Resultat einer dem Stoff an und für sich einwohnenden, bloß physisch wirkenden, nicht nach

1) Arist. Phys. I, 4.: ἔοικε δὲ Ἀναξαγόρας οὕτως ἄπειρα οἰηθῆναι τὰ στοιχεῖα, διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν, τὴν κοινὴν δόξαν τῶν Φυσικῶν εἶναι ἀληθῆ, ὡς οὐ γινομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. κ. τ. λ. Vergl. Simplic. in Arist. Phys. fol. 106, a. So sagt Anaxagoras selbst bei Simplic. in Arist. Phys. fol. 34. b: τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες. Οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπ' ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται, καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.

einem Zweckbegriffe thätigen Kraft seyn. Wir sehen es an den menschlichen Handlungen, daß etwas Uebereinstimmendes, Gutes und Schönes nur durch Absicht und Plan hervorgebracht wird. Die Welt, als das vollkommenste Werk, ist auch das vollkommenste Kunstwerk, von einem denkenden Wollen, welches mit unbeschränkter Weisheit und Macht waltet, aus dem gegebenen rohen Stoff allmählig herausgebildet [1]).

20. Die Hauptpuncte der kosmologischen Theorie, welche Anaxagoras nach den bezeichneten Grundsätzen entworfen, vermögen wir noch aus seiner eigenen Darstellung zu erkennen, da uns seine Fragmente mit Hülfe der übrigen Quellen, vornehmlich der Bemerkungen des Aristoteles und des Simplikios, fast sämmtlich einen verständlichen und zweifellosen Sinn darbieten.

Vor der Weltbildung gab es einen Urzustand des gesammten Weltstoffes, dem zufolge alle verschiedene Materien, welche in den Körpern des Kosmos mit planmäßiger Mischung und Trennung jetzt enthalten sind und künftig sich dergestalt neben- und nacheinander in ihnen finden werden, durcheinander geworfen und chaotisch beisammen waren. Die Menge und Mannigfaltigkeit der Materien war unendlich, d. h. nach Anaxagoras, unübersehbar und unbestimmbar groß. Zugleich waren aber auch die Stofftheilchen unendlich klein und nirgends hatten sich die Bestandtheile der gröberen Massen, wie z. B. der Erde, also an einander angeschlossen, daß sie in dieser Verbindung vor den übrigen hätten hervortreten und kenntlich werden

1) Arist. Met. I, 3. Simplic. in Arist. Phys. fol. 33. b.

können. Deshalb war noch kein fester oder starrer und kein tropfbar flüssiger Körper und keine Eigenschaft solcher Körper unterscheidbar und sinnenfällig vorhanden. Nur die beiden feinsten unsichtbaren Stoffe, Aether, d. i. der Wärmestoff [1]), und Luft, welche alle übrigen an Menge überwogen, herrschten vor, erfüllten den ganzen Raum und umfaßten die Mischung des Uebrigen [2]).

1) Arist. de Coelo I, 3.: (Ἀναξαγόρας) ὀνομάζει αἰθέρα ἀντὶ τοῦ πυρός. Simplic. in Arist. de Coelo. fol. 148. b.

2) Die eben geschilderte Ansicht ist ausgesprochen in einigen Sätzen aus dem Anfange des ersten Buches der Physik des Anaxagoras, bei Simplic. in Arist. Phys. fol. 33. b., welche hier um so eher einen Platz verdienen, weil sie auch als eine Probe von der Darstellungsweise unsres Philosophen ein Interesse für uns haben: Ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. Καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν εὔδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος. Πάντα γάρ ἀήρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα, ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖς σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει. — Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων χρὴ δοκέειν ἐνεῖναι πολλά τε και παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις, καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων, καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς. — Πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα, πάντων ὁμοῦ ἐόντων, οὐδὲ χροιὴ εὔδηλος ἦν οὐδεμίη. Ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων, τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ, καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθους οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις. Οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔοικε τῷ ἑτέρῳ τὸ ἕτερον. Der Unterschied dieser Vorstellung von der Anaximandrischen Annahme des ἄπειρον, mit der sie am meisten Aehnlichkeit besitzt, ist oben schon, gemäß dem vollgültigen Ausspruche des Aristoteles hierüber, zur Sprache gebracht worden. Wir haben gesehen, bei Anaximandros ist der Urstoff einartig, er enthält im ursprünglichen Zustande lediglich die Möglichkeit des Vie-

In diesem Zustande ruhte das Chaos von Ewigkeit her schlechthin unbeweglich und unverändert [1]). Ihm fehlte durchaus die eigenthümliche Kraft der Bewegung und mithin entbehrte es auch das Vermögen aller übrigen Veränderungen, die nach der einstimmigen Ansicht der alten Philosophen sämmtlich durch jene bedingt und von ihr abhängig sind.

Da kam einst der verständige Geist hinzu und setzte die träge Masse in Bewegung, indem er letztere in einem kleinen Theile der ersteren beginnen und immer weiter sich verbreiten ließ. Die Kreisbewegung war die ursprüngliche, welche der Geist hervorbrachte, und eine unmittelbare Wirkung der ihm eigenthümlichen Thätigkeit. Vermittelst derselben führte er die Sonderung der verschiedenartigen Stoffe und die Verknüpfung der gleichartigen zu Anfang aus [2]).

len in sich und erst durch den Act einer gleichsam chemischen Scheidung geht aus ihm bei der Weltbildung die Vielheit und Mannigfaltigkeit hervor. Hingegen nach Anaxagoras ist vor der Weltbildung schon alle Mannigfaltigkeit der Materie entwickelt und ausgebildet im Urstoff enthalten, nur wegen der Kleinheit der durch einander zerstreuten Theile nicht sichtbar.

1) Arist. Phys. III, 4. VIII, 1. De Coelo III, 2. Simplic. in Arist. Phys. fol. 106. a. 112. b. 257. b. 258. a.

2) Anaxag. bei Diog. Laert. II, 3.: πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ, εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε. Anaxag. bei Simplic. in Arist. Phys. fol. 67. a.: ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη, und ebendaselbst fol. 33. b.: καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥςτε περιχώρησαι τὴν ἀρχὴν· καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι, ἔπειτα πλεῖον περιχωρέει καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον.

21. Das Feste trennte sich nunmehr vom Flüssigen, das Schwere vom Leichten, das Kalte vom Warmen, das Finstre vom Hellen. Das Dichte, Feuchte, Kalte und Dunkle vereinigte sich an derjenigen Stelle, wo jetzt die Erde ist, das Lockre, Trockne, Warme und Leuchtende stieg in die Regionen des Aethers empor [1]). Bei dieser Sonderung und Verknüpfung mußten nach dem Willen des ordnenden Geistes die gleichartigen Theile eines jeden bestimmten Stoffes, die Homöomerieen [2]), zusammentreten, in jedem solchen Theile mußten aber noch Theilchen von allen übrigen Stoffen zurückbleiben, damit ferner in der schon bestehenden Welt die Möglichkeit sich erhalte, daß Alles aus Allem theils unmittelbar, theils mittelbar werde und damit in einem Kreislaufe von Veränderungen die Körper sämmtlich auf dem Wege der Mischung und Tren-

1) Anaxag. bei Simplic. in Arist. Phys. fol. 33. b.

2) Arist. de Gen. et Corrupt. I, 1.: τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν, οἷον ὀστοῦν καὶ σάρκα καὶ μυελὸν καὶ τῶν ἄλλων, ὧν ἑκάστου τὸ μέρος συνώνυμόν ἐστι. Dieser Ausdruck: αἱ ὁμοιομέρειαι, τὰ ὁμοιομερῆ oder ὁμοιομερῆ στοιχεῖα, findet sich zwar in den Fragmenten des Anaxagoras nicht, sondern der durch ihn bezeichnete Begriff wird in denselben auf andre Weise, z. B. mit den Worten σπέρματα πάντων χρημάτων ausgedrückt. Doch leidet es keinen Zweifel, daß er von Anaxagoras zuerst gebraucht und ihm eigenthümlich war, da erstlich der angegebene Begriff der gleichartigen Theile für die Theorie des Anaxagoras wesentlich ist, da ferner Aristoteles und unsre übrigen Quellen als dessen eigentlichen Kunstausdruck jene Bezeichnung betrachten und anführen und da endlich auch Simplikios in Arist. Phys. fol. 258. a., Stobäos Ecl. I. p. 296., und der Pseudoplutarchos de Plac. Phil. I, 3. ausdrücklich bezeugen, daß Anaxagoras die Theile, aus welchen die verschiedenen Stoffe zusammengesetzt werden, ὁμοιομέρειαι genannt habe.

nung in einander übergehen und aus einander hervorgehen können. So entstand z. B. Gold, indem viele gleichartige Goldtheilchen, die früher von einander getrennt und in ihrer Trennung unsichtbar gewesen waren, eine Verbindung eingingen. In jedem der verbundenen Goldtheilchen finden sich aber alle übrigen Materien, nur ist das Gold das Ueberwiegende und deshalb in dieser bestimmten Verbindung das allein Sinnenfällige. Demnach erhält jeder besondre bestimmte Stoff seine Eigenthümlichkeit und seine Benennung von den in ihm vorherrschenden Stofftheilen [1]). Den Grund zu dieser Annahme gab dem Anaxagoras die Bemerkung, daß immer ein Körper aus andern sich erzeugt und durch andre ernährt wird. So entstehen die Elemente aus einander, so bilden sich aus Nahrungsmitteln vermöge der Verdauung die verschiedenen Bestandtheile des menschlichen Körpers [2]). Hiernach mußte er, seinem obenerwähn-

1) Simplic. in Arist. Phys. fol. 6. b.: πάντα ἐν πᾶσι ὄντα, ἕκαστον δὲ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἐν αὐτῷ χαρακτηριζόμενον· χρυσὸς γὰρ φαίνεται ἐκεῖνο, ἐν ᾧ πολὺ τὸ χρυσίον, καίτοι πάντα ἐνόντα. Idem in Arist. Phys. fol. 33. b. und in Arist. de Coelo fol. 148. b. 149. a. Vergl. Aristot. Phys. I, 4.: εἰλικρινῶς μὲν γὰρ ὅλον λευκὸν ἢ μέλαν ἢ σάρκα ἢ ὀστοῦν οὐκ εἶναι, ὅτου δὲ πλεῖστον ἕκαστον ἔχει, τοῦτο δοκεῖν εἶναι τὴν φύσιν τοῦ πράγματος.

2) Arist. de Generat. Animal. I, 18. Simplic. in Arist. Phys. fol. 106. a.: εἰς μὲν τὴν τοιαύτην ἔννοιαν ὁ Ἀναξαγόρας ἦλθεν, ἡγούμενος μηδὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι καὶ πᾶν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τρέφεσθαι κ. τ. λ. Richtig bemerkt auch Johannes Philoponos in Arist. Phys. fol. 10. a.: ὁμοιομέρεια δέ ἐστιν, ἧς τὸ μέρος τῷ ὅλῳ ὅμοιον· ὑπάρχειν οὖν ἐν ἀλλήλαις τὰς ὁμοιομερείας, οἷον ἐν τῷ ξύλῳ, ὁμοιομερεῖ ὄντι, ὑπάρχειν καὶ σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ ὕδωρ καὶ πῦρ καὶ χρυσὸν καὶ πάντα ἁπλῶς, καὶ ἐν ἑκάστῳ καὶ τῷ τυχόντι ἀπείρους ἐνυπ-

ten Grundsatze gemäß, die in seinen Fragmenten öfters wiederholte Behauptung aufstellen, daß, mit Ausnahme des Geistes selbst, in jedem Dinge Theile aller übrigen Dinge existiren [1]. Auch folgt hieraus, daß, wenn gleich in der sinnenfälligen Erscheinung einige Stoffe vorzugsweise als groß, andre vorzugsweise als klein sich darstellen, dennoch dieser Unterschied nicht an sich besteht, wie er erscheint, da auch das in geringer Quantität Wahrgenommene in sehr großer Menge vorhanden, im ganzen Weltraume verbreitet und in allen Körpern zu finden ist. Ferner ergibt sich, daß kein besondrer Stoff, welcher irgendwo existirt, das kleinste aller Dinge seyn kann, indem jeder eine Mannigfaltigkeit aller übrigen Stoffe in sich befaßt, und keiner das größte, weil er aus einer noch größeren Masse ausgeschieden ist [2].

Herrscht nun das Gesetz der Mischung in Jeglichem, was aus dem Urstoffe der Welt hervorgegangen, so ist das Geistige allein ungemischt, schlechthin einartig und für sich bestehend, das Feinste und Reinste von allen Dingen [3].

ἀρχὴν ὁμοιομερείας. Τοῦτο δὲ ὑπετίθετο, διότι ἑώρα πάντα ἐξ ἀλλήλων γινόμενα, εἰ καὶ μὴ κατὰ πρώτην γένεσιν, ἀλλ' οὖν διὰ πλειόνων μέσων.

1) Anaxagoras ap. Simpl. in Arist. Phys. fol. 6. b.: ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι. fol. 8. a. fol. 33. b.: παντάπασι οὐδὲν ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου, πλὴν νοῦ. fol. 35. a. fol. 38. a. 106. a. in Arist. de Coelo fol. 149. b.

2) Anaxag. ap. Simpl. in Arist. Phys. fol. 35. a.

3) Daß Anaxagoras das Geistige als etwas durchaus Immaterielles und insofern dem Ausgedehnten streng Entgegengesetztes sich gedacht habe, bleibt nach den Ausdrücken, in denen er es dem aus dem Urstoffe durch Trennung und

Der weltbildende und welterhaltende Geist ist unbegrenzt, erkennt das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, was von ihm angeordnet ist, auf gleiche Weise, durchschaut das Wesen alles Gemischten und Getrennten, und handelt stets mit unbeschränkter Selbstthätigkeit und Machtvollkommenheit [1]).

Wie überhaupt jede Art der Wirksamkeit von ihm ausgeht, so ist er insbesondre der Urquell des gesammten Lebens im Weltall. Das individuelle Lebensprincip oder die Seele in allen organisirten Individuen, in den Thieren, ja auch in den Pflanzen, wie in den Menschen, ist geistiger Natur, ist eine unmittelbare Wirkung und ein

Mischung Entstandenen gegenüberstellt, wenigstens zweifelhaft. Man sieht nicht ein, warum er nicht, wenn er jenen Gedanken wirklich gefaßt hätte, den Geist ἀσώματόν τι hätte nennen können, statt ihn bloß als λεπτότατον πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον zu bezeichnen. Gewiß ist, daß er ihn weder als luftartig noch als ätherisch = feurig sich vorgestellt, denn Luft und Aether sind keine reinen, sondern mit allen übrigen Stoffen vermischte Elemente. Aber Anaxagoras konnte eine den Aether an Feinheit übertreffende und vornehmlich durch ihre vollkommene Reinheit und Ungemischtheit vor allen übrigen Stoffen sich auszeichnende Materie als die geistige denken, und hat vielleicht ebendeshalb, weil er eine solche Vorstellung hegte, zu wiederholten Malen auszusprechen für nöthig gefunden: ὅτι νοῦς μέμικται οὐδενὶ χρήματι.

1) Anaxagor. ap. Simplic. in Arist. Phys. fol. 33. b.: Νοῦς δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑωϋτοῦ ἐστιν. — Ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. — Καὶ τὰ συμμισγόμενά καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς, καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι, καὶ ὁποῖα ἦν καὶ ὅσα νῦν ἐστι καὶ ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς.

Ausfluß des allgemeinen Lebensprincipes, des Weltgeistes, und überall dem Wesen nach sich gleich, nur nach den Graden der Kraftthätigkeit und Entwicklung in den einzelnen Gattungen, Geschlechtern und Arten verschieden [1]). Die Pflanzen besitzen ebensowohl, wie die mit vollkommneren Sinneswerkzeugen versehenen und auf einer höheren Lebensstufe stehenden Geschöpfe, Wahrnehmungsvermögen, Gefühl für Lust und Unlust und Begehrungsvermögen [2]).

22. In dem Reiche der körperlichen Dinge ist die Kreisbewegung nicht bloß die ursprüngliche, sondern auch die fortdauernde unmittelbare Wirksamkeit des ordnenden und bildenden Geistes [3]); durch sie bringt er in demselben alle übrigen Veränderungen mittelbar hervor.

1) Anaxag. ap. Simpl. l. c. Arist. de Anima I, 2. Anaxagoras sagt bei Simplikios l. c.: νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι, καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων. Den Sinn dieser Worte erklärt uns Aristoteles l. c., indem er hierbei bemerkt, daß Anaxagoras mit dem Worte νοῦς nicht bloß den Verstand oder die Denkkraft, sondern überhaupt auch die Seele oder die Lebenskraft bezeichne: (Ἀναξαγόρας) πολλαχοῦ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἑτέρωθι δὲ τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ· ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζώοις καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμιωτέροις. Daß die Menschen an Verstand und Einsicht den Thieren überlegen sind, rührt nach Anaxagoras hauptsächlich daher, weil uns die Natur mit Händen begabt und dadurch zum absichtlichen und künstlichen Handeln geschickt gemacht hat. Arist. de Partib. anim. IV, 10.: Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησι, διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν, φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων τὸν ἄνθρωπον.

2) Arist. de Plant. I, 1.: Ἀναξαγόρας καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐπιθυμίᾳ ταῦτα (τὰ φυτὰ) κινεῖσθαι λέγουσιν, αἰσθάνεσθαί τε καὶ λυπεῖσθαι καὶ ἥδεσθαι διαβεβαιοῦνται. κ. τ. λ.

3) Anaxag. ap. Simplic. in Arist. Phys. fol. 33. b. Orig.

Obgleich nun Anaxagoras hiernach für alle Classen von Naturerscheinungen das denkende Wollen der weltbeherrschenden Intelligenz als den letzten Grund betrachtete, so ließ er sich doch nicht auf eine teleologische Erklärung derselben ein, suchte noch nicht die Form des Denkens in dem Seyn der natürlichen Dinge und Veränderungen nachzuweisen, sondern blieb in seiner speciellen Naturlehre auf dem Standpunct einer rein physikalischen Erklärung stehen. Daher bemerkt Aristoteles von ihm [1]): er bediene sich zur Weltschöpfung des Geistes als einer Maschine, die er nur in gewissen Fällen herbeiziehe, wo er nicht auf andre Art anzugeben wisse, aus welchem Grunde Etwas mit Nothwendigkeit sey; übrigens aber lege er die Ursache des Gewordenen allem Andern eher bei, als dem Denken. Auf ähnliche Weise hatte schon früher Platon über ihn sich geäußert, indem er in seinem „Phädon" [2]) den Sokrates sagen läßt: in den Erwartungen, die er nach einer vorläufigen Nachricht von der Welterklärung des Anaxagoras gefaßt, sey er sehr getäuscht worden, als er dessen Buch selbst gelesen und gesehen, wie der Mann mit der vernünftigen Weltursache so gar nichts anfange und keine Gründe anführe, die sich auf die planmäßige Anordnung der Dinge beziehen, sondern Luft, Aether und Wasser und Mancherlei sonst als Ursachen des Werdens und der Veränderung gelten lasse.

Philosoph. c. 8. Vergl. Plut. de Plac. Phil. II, 15. Clemens Alex. Strom. II. p. 364. d.

1) Met. I, 4.

2) p. 97 und 98.

Durch die Kreisbewegung mußte sich die Welt [1]), während die Hauptverschiedenheiten ihrer Massen aus einander traten, im Ganzen genommen kugelförmig bilden. Das Dichteste und Schwerste, woraus die Erde, das Meer und die Gestirne entstanden, nahm die Mitte ein, das Dünnste und Leichteste, der Aether, behauptete den Umfang der Himmelskugel und zwischen beidem breitete sich die Luft aus [2]). Zufolge der heftigen Gewalt des Umschwunges der Materie rissen sich von dem schweren Stoffe felsige Massen in Menge los und wurden nach der Peripherie hin geführt; dies sind die Gestirne. Sie entzündeten sich im Aether, mit Ausnahme des Mondes, welcher der Erde am nächsten in einem kälteren Raume blieb, und alle schweben im Kreise von Osten nach Westen um das Centrum der Welt herum, indem die Kreisbewegung des Himmels sie mit sich führt und die Kraft derselben mächtiger ist als die Wirkung ihrer eigenthümlichen Schwere [3]). Die platte Erde weilt im Mittelpuncte des Ganzen. Sie wird, nach einer Vorstellung, in welcher Anaxagoras dem Anaximenes gefolgt, von der Luft getragen. Denn die Luft, indem die Erde auf sie drückt,

1) Daß Anaxagoras nur eine einzige Welt, d. h. ein einziges System von Himmel und Erde angenommen habe, nicht, wie Anaximandros, eine unzählige Menge von Welten, geht deutlich aus seinen Fragmenten hervor und wird ausdrücklich von Stobäos bemerkt, Ecl. I. p. 496.

2) Anaxag. ap. Simplic. in Arist. Phys. fol. 38. b. Orig. Phil. c. 8. Diog. Laert. II, 8.

3) Anaxag. ap. Simplic. l. c. fol. 8. a. Plato de Legib. XII. p. 967. Plut. de Placit. Phil. II, 13. Plut. Vit. Lysandr. c. 12. Orig. Phil. l. c. Stob. Ecl. I. p. 508.

vermag nicht zu entweichen, weil es nirgends im Raum eine Leere gibt und leistet daher zusammengepreßt ihrer Last einen zureichenden Widerstand [1]). Im Anfange bewegten sich Sonne und Sterne in gerad aufsteigenden Linien und der Pol des Himmels stand für die Erde im Zenith. Später nahm die Himmelskugel eine schräge Richtung an und der Pol erhielt seine gegenwärtige Stelle [2]). Die glühende Steinmasse, welche unter dem Namen der Sonne die Erde und den Mond erleuchtet und erwärmt, ist das größte aller Gestirne und übertrifft am Flächeninhalte den Peloponnes [3]). Der Mond ist in Hinsicht seiner Masse der Erde ähnlich, er hat Ebenen, Berge und Thäler, wie sie, und ist bewohnt. [4]) Den Lichtwechsel des Mondes soll Anaxagoras zuerst gründlicher erklärt haben [5]).

Erde und Meer waren anfänglich, nach Absonderung des Aethers und der Luft aus dem Chaos und nach der Entstehung der Gestirne, noch mit einander vermengt und machten einen unermeßlichen Sumpf aus. Zufolge der Einwirkung der Sonnenwärme aber verdunstete ein Theil der Feuchtigkeit und das Land trat über das Meer empor. Das letztere behielt von den Erdtheilen, mit denen es ge-

1) Arist. de Coelo II, 13. Simplic. in Arist. de Coelo fol. 126. b. fol. 128. b. Diog. Laert. l. c. Orig. Phil. l. c.

2) Diog. Laert. II, 9. Plut. de Plac. Phil. II, 8.

3) Diog. Laert. II, 8. Plut. de Plac. Phil. II, 21. Orig. Phil. c. 8. Plato Cratyl. p. 409. a.

4) Diog. Laert. l. c. Plut. de Plac. Phil. II, 25. Stob. Ecl. I. p. 550. Cic. Acad. Quaest. II, 39.

5) Plut. Vit. Nic. c. 23. Orig. Phil. l. c.

mischt ist, einen bittern Geschmack [1]). Aus dem feuchten Erdschlamme, welchen die Wärme der Sonne anregte, entsprangen die sinnlich lebenden Wesen, die Thiere und die Menschen, bevor sie sich in ihren Gattungen fortpflanzten [2]). Der Saame der Gewächse war ursprünglich in der Luft enthalten und fiel mit dem Regen auf die Erde herab [3]).

Ein späterer griechischer Philosoph aus der Aristotelischen Schule hat es dem Anaxagoras zum Vorwurfe gemacht, daß er nicht nur der Veränderung überhaupt einen Anfang zuerkenne, sondern daß er es auch unterlassen habe, sich darüber zu erklären, ob sie ewig fortdauern oder ob sie einmal endigen müsse, ungeachtet seine Ansicht hierüber aus seinen übrigen Behauptungen nicht einleuchte [4]). Allerdings ist dieser Tadel, vorausgesetzt, wie wir hiernach voraussetzen dürfen, daß Anaxagoras nirgends in seiner Schrift über diesen Punct mit ausdrücklichen Worten sich ausgesprochen hat, von dem Standpunct eines Peripatetikers aus nicht ganz ungegründet. Denn wer die peripatetische Lehre festhält, daß das Anderswerden des Mannigfaltigen und Besonderen von jeher habe Statt finden müssen

1) Diog. Laert. l. c. Plut. de Plac. Phil. III, 16.

2) Diog. Laert. II, 9.: ζῶα γενέσθαι ἐξ ὑγροῦ καὶ θερμοῦ καὶ γεώδους, ὕστερον δὲ ἐξ ἀλλήλων. Orig. Phil. l. c.

3) Theophrast. Hist. Plant. III, 2.: Ἀναξαγόρας μὲν τὸν ἀέρα πάντων φάσκων ἔχειν σπέρματα, καὶ ταῦτα συγκαταφερόμενα τῷ ὕδατι γεννᾷν τὰ φυτά.

4) Simplic. in Arist. Phys. fol. 273. a.: ὁ δὲ Εὔδημος μέμφεται τῷ Ἀναξαγόρᾳ οὐ μόνον, ὅτι μὴ πρότερον οὖσαν ἄρξασθαί ποτε λέγει τὴν κίνησιν, ἀλλ' ὅτι καὶ περὶ τοῦ διαμένειν ἢ λήξειν ποτὲ παρέλιπεν εἰπεῖν, καίπερ οὐκ ὄντος φανεροῦ. κ. τ. λ.

und daß es nicht mehr des Beginnens als des Aufhörens fähig sey, der kann eben dieser Einsicht gemäß dies wohl für möglich erachten, daß derjenige, der wie Anaxagoras, der Veränderung einen Anfang gibt, ihr auch ein Ende beizulegen sich berechtigt glaube, und kann demnach eine bestimmte Erklärung hierüber vermissen. Indessen dürfen wir unstreitig annehmen, daß die Vorstellung von dem künftigen Wiedereintreten eines schlechthin ewigen Stillstandes der Dinge im Zustande des Chaos eben so wenig in den Sinn des Anaxagoras, als irgend eines andern griechischen Philosophen gekommen und daß für ihn nur die Alternative bestand, ob die jetzt vorhandene Welt im Wesentlichen ihrer Einrichtung immer währen oder ob sie künftig im periodischen Wechsel in das Chaos zurücksinken und aus demselben wieder hervorgehen werde. Nun ist wohl nicht zu bezweifeln, daß er der ersteren Meinung gewesen. Zwar finden sich einige Berichte, jedoch nur von geringer Bedeutung, welche ihm die letztere zusprechen [1]). Dagegen entscheidet der Zusammenhang mit den zweifellosen Anaxagorischen Lehren und das gewichtige Zeugniß des Aristoteles nebst dem seines Auslegers Simplikios dafür, daß Anaxagoras ein für allemal die Welt aus dem Zustande der Unbeweglichkeit und des Todes in ein lebendiges Daseyn habe übergehen lassen, welches nie wieder un-

1) Stob. Ecl. I. p. 416. Tzetz. exeg. in Iliad. p. 41. (ed. Hermann.) Auch im Diogenes Laertios scheint eine Stelle hierfür zu sprechen, wo es heißt, Anaxagoras solle auf die Frage, ob einst auf den Bergen bei Lampsakos Meer seyn werde, geantwortet haben: ja, wenn die Zeit nicht eher ausgeht. Diog. II, 12.

tergehen werde [1]). Nur diese Vorstellung ist der Grundansicht und dem Gedankengange unsres Philosophen angemessen. Hätte er sie nicht gehegt, so würde er einen von jeher bestehenden Wechsel des Ursprunges und Unterganges des Kosmos haben annehmen müssen und er würde nicht haben behaupten können, was er doch offenbar behauptet, daß vor der Bildung der gegenwärtigen Welt ein ewiger Zustand der völligen Ruhe des chaotischen Stoffes vorhergegangen sey. Auch ist in der Anaxagorischen Theorie kein Grund denkbar, weshalb der belebende Geist die Materie, die er durchdringt und beherrscht, jemals wieder sich selbst überlassen sollte, und nur dadurch könnte diese in den Urzustand zurückfallen, daß sie von dem Geiste verlassen würde.

1) Arist. Phys. I, 4.: ὥςπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τὰ ἄλλα· διαφέρουσι δ' ἀλλήλων τῷ τὸν μὲν περίοδον ποιεῖν τούτων, τὸν δὲ ἅπαξ. Simplic. in Arist. Phys. fol. 33. a.: πρῶτον μὲν τῷ τὸν Ἀναξαγόραν λέγειν, ἅπαξ γενόμενον τὸν κόσμον ἐκ τοῦ μίγματος διαμένειν λοιπὸν ὑπὸ τοῦ νοῦ ἐφεστῶτος διοικούμενόν τε καὶ διακρινόμενον, τὸν δὲ Ἐμπεδοκλέα κ. τ. λ.

Empedokles.

23. Bevor, bald nach der Zeit des Anaxagoras, die ionische Philosophie den tieferen und umfassenderen Forschungen des attischen Geistes wich, erschienen noch zwei in die Grenzen ihres Gebietes fallende Versuche, die für merkwürdig genug gelten dürfen, um unsre nähere Betrachtung zu verdienen. Sie blieben zwar unterhalb der von Anaxagoras schon erreichten Stufe der Ausbildung stehen, verfolgten aber mit Originalität zwei interessante Richtungen, welche von dem Gesichtspuncte der ionischen Schule aus, nach den bisher in ihr schon eingeschlagenen Wegen, für eine eigenthümliche Lösung der kosmologischen Aufgabe noch übrig geblieben waren.

Der eine dieser Versuche ward von Empedokles gemacht, welcher in der sicilischen Stadt Agrigentum geboren um die vier und achtzigste Olympiade, 440 vor Chr., geblüht haben soll [1]). Er scheint theils durch manche für seine Zeit wichtige Beobachtungen und Entdeckungen als Naturforscher und Arzt, theils durch seine politische Wirksamkeit und seine Beredsamkeit, theils durch den Geist und die Erhabenheit der von ihm gegebenen poetischen Darstellung seiner philosophischen Lehre, wozu noch eine

1) Diog. Laert. VIII, 75.

priesterliche Würde und Strenge seines Lebenswandels kam, den großen Ruhm erlangt zu haben, der seinem Namen im ganzen Alterthume blieb [1]). Die Nachrichten, die sich von seinem Leben vorfinden, sind offenbar zu sehr verfälscht und entstellt [2]), um uns mit Sicherheit mehr als im Allgemeinen die hohe Bedeutung erkennen zu lassen, welche

1) Diog. Laert. VIII, 51—77. Cic. de Orat. I, 50. Nach Diog. Laert. VIII, 57. IX, 25. hat Aristoteles ihn den Erfinder der Redekunst genannt, in dem Sinne, wie er den Zenon von Elea als den Erfinder der Dialektik betrachtete. Lucretius preißt, de Rer. Nat. I, v. 727—734., den Empedokles mit den begeisterten Worten:

> Quae (Sicilia) cum magna modis multis miranda videtur
> Gentibus humanis regio, visendaque fertur
> Rebus opima bonis, multa munita virum vi,
> Nil tamen hoc habuisse viro praeclarius in se
> Nec sanctum magis et mirum carumque videtur.
> Carmina quin etiam divini pectoris ejus
> Vociferantur et exponunt praeclara reperta,
> Ut vix humana videatur stirpe creatus.

2) Diog. Laert. VIII, 59. Clem. Alexand. Strom. VI. p. 630. Plut. de Curios. p. 515. adv. Colot. p. 1126. Plin. H. N. VII, 52. Philostr. Vit. Apollon. VIII, 7. Der bekannten Sage von dem Tode des Empedokles, deren auch Horaz de Art. poet. 465. mit den Worten Erwähnung thut:

> Siculique poëtae
> Narrabo interitum, Deus immortalis haberi
> Dum cupit Empedocles, ardentem frigidus Aetnam
> Insiluit —

widerspricht der sicilische Historiker Timäos bei Diogenes Laertios und berichtet: ὡς ἐξεχώρησεν εἰς Πελοπόννησον καὶ τὸ σύνολον οὐκ ἐπανῆλθεν· ὅθεν αὐτοῦ καὶ τὴν τελευτὴν ἄδηλον εἶναι.

ihm in den angegebenen Beziehungen beigelegt wurde. Wir vermögen auch nicht genauer zu bestimmen, welchem Unterricht und welchen Anregungen er seine wissenschaftliche Bildung verdankte. Da er als Agrigentiner zum dorischen Volksstamme gehörte, so begreift es sich schon hieraus, daß man ihn zu einer der beiden italischen Schulen hat rechnen wollen. Er wird theils für einen Pythagoreer, theils für einen Eleaten und zwar für einen Schüler des Parmenides ausgegeben [1]). Doch heißt es auch von ihm, er habe den Unterricht des Anaxagoras benutzt und diesem in der Naturforschung nachgeeifert [2]). Daß er in der dichterischen Darstellungsweise seiner Philosopheme das Beispiel des Parmenides vor Augen gehabt, wie Theophrastos geurtheilt haben soll [3]), ist allerdings mit der größten Wahrscheinlichkeit anzunehmen. Gewiß ist es aber, daß er nach dem inneren Charakter seiner Lehre, wenn gleich bei der Festsetzung mancher einzelnen Puncte, ja bei der ganzen Durchbildung seiner Theorie, Pythagorische und eleatische Ansichten unverkennbar auf ihn gewirkt, näher an die ionischen Physiker sich anschließt. Er wählte die epische Sprache [4]) nicht bloß, wie in späteren Zeiten ein Lucre-

1) Diog. Laert. VIII, 56.

2) Diog. l. c.

3) Diog. VIII, 55.

4) Nach Diog. VIII, 57. hat Aristoteles in der Schrift περὶ ποιητῶν gesagt: ὅτι καὶ Ὁμηρικὸς ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ δεινὸς περὶ τὴν φράσιν γέγονε μεταφορικός τε ὢν καὶ τοῖς ἄλλοις περὶ ποιητικὴν ἐπιτάγμασι χρώμενος. Die noch vorhandenen Fragmente des Empedokles bestätigen uns ganz die Richtigkeit dieses Urtheils.

tius, zur gefälligeren Einkleidung seiner Lehrsätze, sondern aus der Tiefe seines Gemüthes ging diese Form seiner schriftlichen Mittheilungen hervor. Als ein begeisterter Seher sprach er in denselben zu seinen Zeitgenossen und offenbarte, gleichsam ein Priester der Natur, in erhabenen Orakelsprüchen, das Walten ihrer dem gewöhnlichen Blicke der Menschen verborgenen Kräfte und Gesetze.

24. Empedokles [1]) hatte mit der Reihe der ionischen Philosophen, welche vor Anaxagoras aufgetreten, die Grundansicht gemein, daß die Veränderlichkeit ein von der Mannigfaltigkeit ganz unzertrennlicher Charakter sey, und daß die entstehenden und vergehenden Dinge aus einem ewigen Urwesen hervorgehen und in dasselbe sich zurückziehen, in einem immerwährenden Wechsel der Weltbildung und des Weltunterganges. Diese Ansicht wußte er mit der eleatischen Idee von der Einheit und Unveränderlichkeit des

1) Ungeachtet im Vergleiche mit den Fragmenten der anderen vorsokratischen Philosophen häufig Verse aus dem im Alterthume so sehr geschätzten Lehrgedichte des Empedokles über die Natur in unseren Quellen angeführt werden, bei deren Sammlung eine beträchtliche Anzahl sich ergibt, so sind sie dennoch nicht zureichend, um uns das Verständniß seiner philosophischen Lehre zu verschaffen. Ihr Sinn ist theils wegen ihres bildlichen und dunkelen Ausdruckes, theils auch, weil die einzelnen Sätze zu abgerissen in ihnen dastehen, großentheils so räthselhaft, daß wir die philosophische Bedeutung und Verknüpfung der Hauptgedanken seiner Theorie nicht mit wünschenswerther Klarheit und Sicherheit aus ihnen unmittelbar zu erkennen vermögen. Wir müssen uns also auch hier durch zerstreute Berichte und Bemerkungen der Späteren, vornehmlich des Aristoteles, mehrentheils leiten lassen, die über manchen wichtigen Punct nicht befriedigend sind.

wahrhaft Seyenden, welche er in einem eigenthümlich modificirten Sinne faßte, auf eine scharfsinnige und die Einseitigkeit der letzteren glücklich vermeidende Weise zu verknüpfen.

Wie Anaxagoras, nahm auch Empedokles an, daß die einander entgegengesetzten Stoffe nicht durch Verwandlung oder durch bloße Verdichtung und Verdünnung aus einem einzigen einartigen Grundstoffe hervorgehen können, sondern daß Alles, was als Werden und Untergehen erscheine, lediglich ein Wechsel der Trennung und Mischung verschiedener ewig vorhandener Materien sey [1]). Statt aber, wie jener, die erscheinenden Stoffe insgesammt ewig existiren zu lassen, hielt er nur die vier Elemente für die ursprünglichen unentstandenen und unvergänglichen Grundformen des gesammten Stoffes, die bei jedem Wechsel der Vereinigung und Trennung in ihrer Verschiedenheit beharren, aus denen alles Entstandene zusammengesetzt sey und alle übrige qualitative Verschiedenheit der Dinge durch die besondere Art der Verbindung entsprungen [2]). Sie halten einander

1) Empedocles bei Arist. de Gen. et Corr. I, 1.:

Φύσις οὐδενός ἐστιν,
Ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων.

Vergl. Arist. Phys. I, 4. Met. I, 4.

2) Empedocl. bei Plutarch. de Plac. Phil. I, 3. und Clem. Alex. Strom. VI. p. 624. d. Die Elemente heißen daher bei Empedokles τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα. Arist. Met. I, 3. de Gen. et Corr. I, 1. und I, 8. In vielen kosmischen Beziehungen scheint er dem Erleuchtenden und Erwärmenden des Feuers das Dunkele und Kalte der übrigen drei Elemente überhaupt entgegengesetzt zu haben, denn Aristoteles sagt Met. I, 4.: οὐ μὲν χρῆταί γε (Ἐμπεδοκλῆς) τέτταρσιν (στοιχείοις), ἀλλ' ὡς δυσὶν οὖσι μόνοις· πυρὶ μὲν

völlig das Gleichgewicht, so daß niemals eins unter ihnen das vorherrschende werden kann [1]).

Das Urwesen besteht aus einer Mischung der vier Elemente, aus einer gegenseitigen Durchdringung und Verschmelzung derselben zur Einheit des Alls, welches den gesammten Raum dergestalt erfüllt, daß außerhalb seines kugelförmigen Umfanges keine Leere existirt [2]). Diese durchgängige Vereinigung des Verschiedenen ist der möglichst beste Zustand des Ganzen. Das All ist in ihm die lebendige, sich selbst erkennende, im Besitze jeder Vollkommenheit und der höchsten Glückseligkeit sich befindende Gottheit [3]). Die

γὰρ καϑ' αὐτό, τοῖς δ' ἀντικειμένοις ὡς μιᾷ φύσει, γῇ τε καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι· λάβοι δ' ἄν τις αὐτὸ ϑεωρῶν ἐκ τῶν ἐπῶν. Die nämliche Bemerkung macht Aristoteles auch de Gen. et Corr. II, 3.

1) Arist. de Gen. et Corr. II, 6., wo auch die Worte des Empedokles in Beziehung auf die Elemente angeführt werden: ταῦτα γὰρ ἶσα πάντα.

2) Aristot. de Coelo IV, 2. Empedoc. bei Stobäos Ecl. I. p. 378.: οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει, οὐδὲ περιττόν. Empedocl. Fragm. (ed. Sturz.) v. 23.: Ἀλλ' ὅγε πάντοϑεν ἶσος ἔφυ καὶ πάμπαν ἀπείρων σφαῖρος κυκλοτερής.

3) Simplic. in Arist. Phys. fol. 258. a.: ὑπέϑετο γὰρ οὗτος τόν τε νοητὸν καὶ τὸν αἰσϑητὸν κόσμον ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων τῶν τεσσάρων συνεστῶτας· καὶ ποιητικὰ αἴτια τοῦ μὲν νοητοῦ τὴν Φιλίαν, διὰ τῆς ἑνώσεως τὸν σφαῖρον ποιοῦσαν, ὃν καὶ ϑεὸν ἐπονομάζει. Was Simplikios irrig als κόσμος ὁ νοητὸς bezeichnet, ist unstreitig das All, in welchem die Elemente zur Einheit des vollkommensten Ganzen verknüpft sind, und der αἰσϑητὸς κόσμος bei ihm ist der kleine Theil des Alls, in welchem die Elemente sich gesondert haben und eine Welt, wie gegenwärtig die unsrige ist, bilden. Man vergl. ferner Arist. Met. III, 4. de Anim. I, 2. und 5. Alex. Aphrodis.

Lebenskraft oder Seele, deren wesentliche Function das Erkennen, ist überhaupt nichts Anderes als das Resultat der Mischung der vier Elemente, und je gleichmäßiger und vollkommener diese Mischung ist, welche ihre höchste Vollendung in der Einheit des Alls erreicht, desto vollkommener ist die Seele [1]).

25. Nach dieser Vorstellung von dem Urwesen ist kein Zugang für den Gedanken des Anaxagoras gegeben, daß die Intelligenz des Urwesens als regelndes und ordnendes Princip einen Kosmos oder eine harmonische Mannigfaltigkeit besonderer Dinge aus dem ursprünglichen Durcheinander gebildet habe. Hier sehen wir kein träges Chaos, welches aus dem mangelhaften Zustande der Verworrenheit zu einem durchdachten regelmäßigen Nebeneinander- und Nacheinanderseyn gestaltet werden soll, sondern eine allumfassende, überall sich gleiche und vollendete Einheit, die das Gute und Vollkommene selbst und in welcher das Seyn und Erkennen nicht verschieden ist.

Dagegen ist nach der Meinung des Empedokles die vor unsrer Erfahrung daliegende sinnenfällige Welt keineswegs der Inbegriff aller Schönheit und Ordnung, sondern es zeigt sich auch das Gegentheil von Beidem in ihr und zwar des Bösen und Häßlichen mehr als des Schönen und Guten [2]). Empedokles hatte sich also die Frage zur

in Arist. Met. p. 96. Simpl. in Arist. de Anim. fol. 18. Arist. de Gen. et Corrupt. II, 7. Sext. Emp. adv. Math. IX, 64. und IX, 127. Empedocl. Fragm. (ed. Sturz.) v. 295—304.

1) Arist. de Anima I, 2.

2) Arist. Met. I, 4.: ἐπεὶ δὲ καὶ τἀναντία τοῖς ἀγαθοῖς ἐνόντα ἐφαίνετο ἐν τῇ φύσει, καὶ οὐ μόνον τάξις καὶ τὸ καλὸν, ἀλλ'

Beantwortung vorlegen müssen, wie aus dem vollkommenen sich selbst genügenden und allumfassenden Einen das abhängige, vergängliche und mängelvolle Viele habe hervorgehen können.

Vermöge einer unbedingten Nothwendigkeit, die aus keinem höheren Grund erklärt werden kann, während sie selbst der oberste Erklärungsgrund des Werdens und der Veränderung ist, wirkt der Kraft, die im Urwesen die vier Elemente vereinigt und dergestalt das Lebensprincip des Alls ist, eine andere entgegen, welche die Einheit des Urwesens in unzusammenhangende Vielheit aufzulösen und demnach die Vollkommenheit und das Leben desselben zu vernichten strebt [1]. Die vereinigende Kraft ist hiedurch genöthigt, die auflösende unaufhörlich zu bekämpfen, und das Urwesen übt in diesem Kampf eine immerwährende Thätigkeit der Selbsterhaltung. Beide Kräfte, welche Empedokles mit den Ausdrücken „φιλία und νεῖκος" bezeichnet, werden in diesem Verhältnisse zu einander die wirkenden Ursachen der Veränderung und des periodischen Entstehens und Unterganges eines Kosmos [2]. Durch die Thätigkeit der Zwietracht reißt sich ein Theil des Urstoffes

ἀταξία καὶ τὸ αἰσχρὸν καὶ πλείω τὰ κακὰ τῶν ἀγαθῶν καὶ τὰ φαῦλα τῶν καλῶν, οὕτως ἄλλος τις (Ἐμπεδοκλῆς) φιλίαν εἰσήνεγκε καὶ τὸ νεῖκος, ἑκάτερον ἑκατέρων αἴτιον τούτων.

1) Arist. l. c. Met. III, 4. Simplic. in Arist. Phys. fol. 45. a. Plut. de Plac. Phil. I, 26.

2) Empedocl. bei Sext. Empir. adv. Math. IX, 10. und X, 317. Arist. Met. I, 4. III, 4. XII, 10. Simplic. in Arist. Phys. fol. 7. b. und fol. 8. a.

aus der Verbindung des Ganzen los, und wird zur Mannigfaltigkeit, indem die vier Elemente in ihm aus einander treten und ferner aus den Elementen unzählige individuelle Gestalten hervorstreben [1]). Hierbei nun bleibt nicht nur jedesmal bei weitem der größere Theil des Stoffes in dem vollkommenen Zustande der Mischung [2]), sondern das Walten der Eintracht folgt auch in dem abgefallenen Theile dem Treiben der Zwietracht unablässig Schritt für Schritt nach und ist bemüht, ihm begegnend und dasselbe überwältigend Uebereinstimmung in dem Mannigfaltigen und die bindende Form der Einheit in jedem einzelnen Dinge hervorzubringen [3]). Dies gelingt der Eintracht nicht immer

1) Der Wechsel der Trennung und Mischung ist möglich, weil die Stoffe durchdringlich sind, indem in ihnen leere Zwischenräume, Poren, sich da finden, wo die letzten untheilbaren Bestandtheile sich berühren. Arist. de Gen. et Corrupt. I, 8. Mit dieser Stelle des Aristoteles übereinstimmend und nothwendig aus des Empedokles Ansicht von der Mischung und Trennung der Elemente hervorgehend ist, was der Pseudoplutarchos de Plac. Phil. I, 13. und 17. anführt und was Stobäos Ecl. I. p. 286. wiederholt: Empedokles setze aus kleinsten, also untheilbaren Theilchen die Elemente zusammen.

2) Plut. de Plac. Phil. I, 5.

3) In den Fragmenten des Empedokles v. 146. seq.
Ὅσσον δ' αἰὲν ὑπεκπροθέει (τὸ νεῖκος), τόσον αἰὲν ἐπῄει
Ἡ ἐπίφρων Φιλότης ἀμεμφέως ἀμβρότῳ ὁρμῇ.

Daher behauptet Aristoteles Met. I, 4., wenn man den Gedankengang des Empedokles verfolge und den eigentlichen Sinn seiner Lehre auffasse, nicht bloß an seine minder klaren und bestimmten Ausdrücke sich halte, so werde man finden, daß ihm die Freundschaft Ursache des Guten, die Zwietracht Ursache des Bösen sey. Demnach könne man in gewisser Hinsicht mit Recht sagen, Empedokles setze, und zwar zuerst,

das erste Mal gleich. Daher mußten bei der Ausbildung unserer gegenwärtigen Welt den vollkommneren, eine gehörige Mischung und Verknüpfung ihrer Theile in sich tragenden Gebilden des Thierreichs und Pflanzenreichs und der gesammten Körperwelt, welche demzufolge auch in ihren Gattungen sich zu erhalten und sich fortzupflanzen fähig sind, mancherlei unförmliche Gestaltungen und Ungeheuer vorangehen, die nach kurzer Dauer wieder in die Elemente sich auflösten [1]). Als endlich bis zu einem gewissen Puncte die Macht der Eintracht gegen die feindliche sich geltend gemacht hatte, so entsprang hieraus der jetzige Weltzustand, der so lange fortdauern wird, bis einst die Eintracht gänzlich wieder das Uebergewicht erlangt und die verschiedenen Dinge und Elemente in die Einheit des Alls zurückkehren. Alsdann aber wird nur für eine Zeitlang die hervortretende Wirkung der Zwietracht unterdrückt, die im Hintergrunde stehend den Geist des Alls zur fortgesetzten Thätigkeit der Selbsterhaltung zwingt, bis sie wieder gewaltiger zum Vorschein kommt und eine neue Weltbildung veranlaßt [2]). Nicht immer auf gleiche Weise sondern sich bei jeder Weltbildung die Hauptmassen der

das Gute und das Böse als Urgründe des Seyns. Denn der Urgrund aller guten Dinge sey das Gute an sich, und der Urgrund aller bösen Dinge das Böse an sich.

1) Arist. Phys. II, 8. de Anima III, 6. Plut. de Plac. Phil. V, 19. Aelian. de Nat. Animal. XVI, 29.

2) Arist. Phys. I, 4. VIII, 1.: εἰ δὴ ἐνδέχεταί ποτε μηδὲν κινεῖσθαι, διχῶς ἀνάγκη τοῦτο συμβαίνειν· ἢ γάρ, ὡς Ἀναξαγόρας λέγει — ἢ ὡς Ἐμπεδοκλῆς, ἐν μέρει κινεῖσθαι καὶ πάλιν ἠρεμεῖν, κινεῖσθαι μέν, ὅταν ἡ Φιλία ἐκ πολλῶν

Materie und gestalten sich die Körper, sondern die Wirkung der Zwietracht, die Trennung zeigt sich hierbei regellos [1]) und nur die entgegengesetzte Wirksamkeit der Eintracht sucht immer durch Einheit so viel als möglich die Verwirrung aufzuheben und Uebereinstimmung im Ganzen und im Einzelnen durchzuführen.

26. Da die Lebenskraft in allen organisirten Individuen eine Mischung aus den vier Elementen ist, so sind die verschiedenen Gattungen der lebenden Einzelwesen einander wesentlich gleich [2]) und befinden sich nur auf verschiedenen Stufen der Entwicklung des Daseyns. Nach dem Grundsatze, daß durch das Gleiche das Gleiche erkannt werde, nahm Empedokles an, wir erkennen, jedes der Elemente außer uns durch jedes entsprechende in uns, so wie die beiden wirkenden Kräfte außer uns, weil sie

ποτὲ τὸ ἕν, ἢ τὸ νεῖκος πολλὰ ἐξ ἑνός, ἠρεμεῖν δὲ ἐν τοῖς μεταξὺ, χρόνοις, λέγων οὕτως·

. . . ᾗ μὲν ἓν ἐκ πλειόνων μεμάθηκε φύεσθαι,
Ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον ἐκτελέθουσι.
Τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών,
Τῇδε διαλλάσσονται διαμπερές, οὐδ' ἅμα λήγει·
Ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.

Plato Sophist. p. 242. und 243.

1) Arist. Phys. II, 4. und daselbst der Vers des Empedokles: ὡς οὕτω συνέκυρσε θέων τότε, πολλάκι δ' ἄλλως. Arist. de Gen. et Corr. II, 7. de Part. Animal. I, 1.

2) Diese Behauptung erscheint an mehreren Stellen der Fragmente des Empedokles, z. B. v. 96. seq.:

Αὐτὰ γὰρ ἔστι γε ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
Γίνοντ' ἄνθρωποί τε καὶ ἄλλων ἔθνεα θηρῶν.

auch in uns wirken [1]). Ein und dasselbe Individuum geht durch verschiedene Gestalten und mit ihnen durch eine Folge von jenen Stufen hindurch [2]). Die Rückkehr in die ewige Vollkommenheit oder Einheit des Alllebens, aus der sie bei der Weltentstehung herausgefallen, ist das Höchste, was die individuellen Seelen erwarten kann.

1) Empedocl. bei Arist. Met. III, 4. und bei Sext. Empir. adv. Math. I, 302. und 303.:

> Γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
> Ἠέρι δ' ἠέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
> Στοργὴν δὲ στοργῇ, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ.

Wenn Aristoteles l. c. (vergl. auch de Anima I, 5.) dem Empedokles zum Vorwurfe macht, daß nach seiner Lehre der seligste Gott weniger Einsicht besitze, als die übrigen lebenden Wesen, da dieser von der Zwietracht nichts in sich habe, mithin auch die Zwietracht selbst und alles, was aus ihr hervorgeht, nicht zu erkennen vermöge, so behauptet Aristoteles dies zwar nach einer consequenten Folgerung aus den angeführten Versen, jedoch dürfen wir nicht hieraus abnehmen, daß Empedokles wirklich diese Ansicht gehabt, sondern nur, daß er rücksichtlich auf seine Vorstellung vom Erkenntnißvermögen nicht ganz folgerichtig der Gottheit die Erkenntniß dessen, was in der entstandenen Welt geschieht, beilege. Daß er dies thue, läßt sich nicht bezweifeln, schon aus dem Grunde, weil die Gottheit ohne Einsicht in die Wirkungen der Zwietracht ihnen nicht mit Bewußtseyn im Einzelnen entgegenzuwirken und also auch des Waltens der Eintracht bei den Bildungen der Dinge im Kosmos sich nicht bewußt zu werden vermöchte, da es doch in den Bruchstücken seines Gedichtes v. 298. seq. heißt:

> Ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον
> Φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσι.

2) Diog. Laert. VIII, 77. Orig. Phil. c. 3. An beiden Stellen werden die Empedokleischen Verse angeführt:

> Ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε,
> Θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἐξ ἁλὸς ἔμπορος ἰχθύς.

Empedokles scheint sich gedacht zu haben, daß Geister, die in der Vorzeit eine weit vollkommnere Existenz genossen, zur Strafe für eine Vergehung in die irdischen Körper eingeschlossen seyn und durch mannigfaltige Formen derselben während eines ihnen festgesetzten Zeitraumes wandern müssen [1]). Ob er aber behauptet, daß die Seelen sämmtlich, welche in irdischen Körpern weilen, zufolge dieses Grundes auf die Erde gekommen seyn, oder nur einige unter ihnen, und inwiefern diese Annahme mit seiner philosophischen Grundansicht in einem wesentlichen Zusammenhange stehe, läßt sich nicht mehr erkennen.

Wir übergehen hier überhaupt seine einzelnen speciellen physikalischen Lehren, von denen zu Weniges in seinen Fragmenten angedeutet ist und deren auch in unseren übrigen Quellen zu selten und zu ungenügend Erwähnung geschieht, als daß ihre Berücksichtigung, nachdem wir die allgemeinsten und wichtigsten Sätze seiner Theorie kennen gelernt, zum klareren und vollständigeren Verständnisse seiner philosophischen Weltanschauung etwas Bedeutendes beizutragen vermöchte.

1) Emped. bei Plut. de Is. et Osir. p. 361. c.; bei Plut. de Exil. p. 607. c., de vit. aere al. p. 830. f. vergl. Plut. de oracul. Def. p. 419. a. de Esu carn. Orat. I. p. 996. b.

Leukippos und Demokritos.

27. Der andere kosmologische Versuch, der uns in der Reihe der ionischen Philosopheme noch für merkwürdig gelten muß, weicht von den übrigen in einem wichtigen Punct ab. Durch ihn ward weder die Einheit eines den leidenden Stoff und die thätige Kraft in sich vereinigenden Urwesens anerkannt, noch wenigstens einer wirkenden Urkraft die allumfassende Einheit zugeschrieben, sondern aus einer bloßen unendlichen Vielheit von Urbestandtheilen des Stoffes und aus der einem jeden Bestandtheile für sich angehörigen Thätigkeit der räumlichen Bewegung die Entstehung der Welt erklärt. Wenn die Naturlehre der ältesten Jonier weder im strengen Sinn und ausschließlich materialistisch noch pantheistisch ist, sondern aus Mangel an Entwicklung der philosophischen Begriffe unentschieden und unabsichtlich zwischen Beidem schwebt und wenn aus diesen Keimen mit den Fortschritten der philosophischen Forschung eben so wohl eine Mehrzahl pantheistischer Theorieen, als der dualistische Theismus des Anaxagoras sich entfalten konnte: so zeigt sich dagegen in diesem späteren ionischen Philosopheme die eigenthümliche Tendenz, mit Verwerfung der schon in anderen Systemen vorhandenen Annahme einer erkennenden Urkraft und eines

bewußtvollen Waltens im All der Dinge, nach Erwägung und Prüfung der für und wider die Sache sprechenden Gründe, absichtlich den reinen Materialismus als die einzig consequente und unsere Vernunft vollkommen befriedigende speculative Ansicht darzustellen.

Ausgeführt ward dieser Versuch in dem sogenannten atomistischen Systeme, dessen Erfindung dem Leukippos und dessen Fortbildung seinem Freund und Schüler Demokritos angehört. Wir haben keinen Grund zu zweifeln, daß es von Leukippos zuerst erdacht [1]) und von Demokritos in mehreren Puncten schärfer bestimmt und vollständiger aus-

1) Wir erfahren zwar von Sextos Empirikos und von Strabon, daß nach dem Zeugnisse des Stoikers Posidonios ein gewisser uralter phönicischer Philosoph Mochos, dessen auch von Josephus Antiquit. I, 3. und von mehreren späteren Schriftstellern Erwähnung geschieht, zuerst die Atomenlehre eingeführt habe. Sext. Empir. adv. Math. IX, 363.: Δημόκριτος δὲ καὶ Ἐπίκουρος, ἀτόμους. εἰ μήτι ἀρχαιοτέραν ταύτην θετέον τὴν δόξαν καὶ, ὡς ἔλεγεν ὁ Στωϊκὸς Ποσειδώνιος, ἀπὸ Μώχου τινὸς ἀνδρὸς Φοίνικος καταγομένην. Strab. XVI. p. 757.: εἰ δὲ δεῖ Ποσειδωνίῳ πιστεῦσαι, καὶ τὸ περὶ τῶν ἀτόμων δόγμα παλαιόν ἐστιν, ἀνδρὸς Σιδωνίου Μώχου πρὸ τῶν Τρωϊκῶν χρόνων γεγονότος. Indessen diese Nachricht, deren Zuverlässigkeit, wie man sieht, auch schon von Sextos und Strabon in Zweifel gezogen worden, hat bei ihrer Dürftigkeit und Unbestimmtheit und bei dem Schweigen aller anderen Schriftsteller über diesen Punct, keinen Werth und keine Bedeutung für uns. Aristoteles, der häufig des Leukippos und des Demokritos gedenkt, erkennt die Atomenlehre als eine ihnen eigenthümliche und von ihnen im Gegensatze gegen das eleatische System aufgestellte an. Auch ist es einleuchtend, daß jene Lehre in der vor uns liegenden Gestalt keineswegs Spuren des morgenländischen Geistes, sondern einen reinen unvermischten Charakter altgriechischer Speculation an sich trägt.

gebildet worden, sind aber nicht mehr im Stande, gehörig zu unterscheiden, was von dem ersten Erfinder und was von dem zweiten Bearbeiter und Vertheidiger desselben vorzugsweise herrührt. Auch scheint Demokritos in keiner Bestimmung von seinem Vorgänger eigentlich abgewichen zu seyn, sondern nur manches Neue hinzugesetzt, manches Alte bündiger bewiesen zu haben. Hiernach thun wir besser, daß wir es aufgeben, die Leistungen beider Philosophen in einer unterscheidenden Darstellung kenntlich zu machen und daß wir den atomistischen Lehrbegriff als ihr gemeinsames Werk seinen Hauptzügen nach schildern.

28. Der Geburtsort des Leukippos ist unbekannt. Vermuthlich wegen seines angenommenen Umganges mit Parmenides wird ihm von Einigen Elea zur Vaterstadt gegeben, von Anderen Abdera wegen seines Verhältnisses zu Demokritos, von Anderen, die ihn wahrscheinlich zu den ionischen Physikern rechneten, Miletos [1]). Auch sein Zeitalter läßt sich nicht genau festsetzen, jedoch einigermaßen daraus abnehmen, daß Demokritos von Aristoteles [2]) und von Simplikios als sein Genosse und daß Leukippos von letzterem als Schüler des Parmenides bezeichnet wird [3]). Hiernach mag er ungefähr mit Zenon von Elea gleichzeitig gewesen seyn und etwa um die achtzigste Olympiade, 460 vor Chr., oder etwas später geblüht haben. Daß von ihm eine Schrift hinterlassen sey, wird uns nicht mit Zuverlässigkeit berichtet. Er scheint keine verfaßt zu haben, oder

1) Diog. Laert. IX, 30. Simplic in Arist. Phys. fol. 7. a. Clemens Alexand. Admon. ad Gent. p. 45. d.

2) z. B. Met. I, 4.

3) Simplic. l. c.

wenn dies doch der Fall gewesen, so gerieth sie früh in Vergessenheit, verdunkelt durch den größeren Ruhm, den sich die Darstellung der atomistischen Grundsätze in den Werken seines Nachfolgers erwarb.

Demokritos ward zu Abdera geboren, nach dem Zeugnisse des Thrasyllos bei Diogenes Laertios im dritten Jahre der sieben und siebzigsten Olympiade (470 vor Chr.), nach Apollodoros in der Chronik erst um die achtzigste [1]). Die noch vorhandenen Erzählungen von Begebenheiten aus seinem Leben und von Handlungen, die ihm zugeschrieben worden, sind entstellt und zum Theil erdichtet. Doch geht so viel aus Allem, was bei den Alten über ihn angeführt wird, mit ziemlicher Sicherheit hervor, daß er große Reisen zum Behufe seiner wissenschaftlichen Ausbildung unternommen [2]) und daß er durch eine für seine Zeit ausgezeichnete Gelehrsamkeit, deren Hauptgegenstände nach damaliger Weise Physik und Mathematik waren und die er durch eine zahlreiche Menge von Schriften [3]) gemeinnützig

1) Diog. Laert. IX, 41. Des Apollodoros Angabe erhält dadurch eine Bestätigung, daß Demokritos selbst in einem seiner Werke gesagt haben soll, er sey noch ein Jüngling gewesen, als Anaxagoras bereits im Greisenalter stand, und zwar um vierzig Jahre jünger, als dieser. Nach dem Zeugnisse des Hipparchos bei Diogenes erreichte Demokritos ein Alter von hundert und neun Jahren.

2) Clemens Alexandr. Strom. I. p. 304. a. Euseb. Praep. Evang. X, 4. p. 472. b.

3) Der Platoniker Thrasyllos, der im ersten Jahrhunderte nach Christo lebte und eine Einleitung zu Demokritos Schriften verfaßte (τὰ πρὸ τῆς ἀναγνώσεως τῶν Δημοκρίτου βιβλίων), hatte sie nach vier Rubriken abgetheilt und Diogenes Laertios gibt uns, vermuthlich nach Thrasyllos, ein Verzeichniß derselben.

machte, ein hohes Ansehn bei Mit- und Nachwelt erlangt. Diese Schriften sind für uns sämmtlich verloren gegangen und nur noch wenige unbedeutende Fragmente aus ihnen aufbehalten worden. Nach Aeußerungen Cicero's [1]) schrieb Demokritos in einem geschmackvollen, lebhaften und blühenden Style.

29. In der atomistischen Lehre findet sich offenbar ein entschiedener Gegensatz gegen die eleatische, welchen auch Aristoteles anerkennt [2]). Dieser Gegensatz spricht als ein innerer Grund für die Glaubwürdigkeit dessen, was Simplikios andeutet [3]), daß Leukippos zuerst ein Anhänger des Parmenides gewesen sey, aber späterhin nicht mehr befriedigt durch den Parmenideischen Lehrbegriff, in dem Streben, ihn zu widerlegen und zu berichtigen, den seinigen sich gebildet habe.

Da nun die Eleaten die Sinneswahrnehmung in einem Widerspruche gegen die Vernunfterkenntniß befindlich sich dachten und, insoweit dieser Widerspruch Statt finde, der ersteren allen Antheil an der Bestimmung der Charaktere des wahren Seyns absprachen, so hielten dagegen Leukippos und Demokritos die ionische Ansicht fest: das Zeugniß der Sinne dürfe keineswegs in der Speculation verworfen werden, so wenig es auch für sich allein zur Entdeckung der letzten Gründe der Dinge ausreiche, sondern es müsse vielmehr als das Fundament angenommen werden, auf welchem mit Hülfe allgemeiner rationeller Grund-

1) De Orat. I, 11. Orat. c. 20.

2) Man vergl. besonders Arist. de Gen. et Corr. I, 8.

3) In Arist. Phys. fol. 7. a.

sätze das philosophische Lehrgebäude zu errichten sey. Daher gingen sie in ihrer Theorie von dem Erfahrungssatz als einem unmittelbar gewissen aus: daß unübersehbar viele Körper existiren, welche sich bewegen und überhaupt mannigfaltig sich verändern, welche ab- und zunehmen und in ihrer Besonderheit entstehen und vergehen [1]).

Den Eleaten räumten sie das ein, daß ohne leeren Raum, in welchem sie vor sich gehe, keine Bewegung und Veränderung, wie auch ohne die Trennung, die durch leeren Raum bewirkt werde, keine Vielheit der Dinge möglich sey und daß eine solche Leere für nichts Reales gelten könne. Anstatt aber mit ihnen zu behaupten, das Nicht-Reale existire gar nicht und es gebe bloß ein einziges Seyn, nämlich das des Realen, stellten sie den Satz auf: Das Nicht-Reale existire ebensowohl, wie das Reale, weil der leere Raum nicht minder vorhandensey, als das ihn Erfüllende [2]).

Das Daseyn des leeren Raumes, der in ihrer Theorie von so wichtiger Bedeutung war als unumgängliche Bedingung der Vielheit und der Veränderung der Dinge, such-

1) Arist. de Gen. et Corrupt. I, 8.: Λεύκιππος δ' ἔχειν ᾠήθη λόγους, οἵ τινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων. Ὁμολογήσας δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινομένοις, τοῖς δὲ τὸ ἓν κατασκευάζουσιν, ὡς οὔτε ἂν κίνησιν οὖσαν ἄνευ κενοῦ, τό, τε κενὸν μὴ ὂν καὶ τοῦ ὄντος οὐδὲν μὴ ὄν φησιν εἶναι. κ. τ. λ.

2) Arist. l. c. Simplic. l. c. Arist. Met. I, 4.: Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες οἷον τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν· τούτων δὲ τὸ πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ τε κενὸν γε καὶ μανὸν τὸ μὴ ὄν· διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος. Orig. Philos. c. 15.

ten sie durch Gründe darzuthun, durch deren Gültigkeit die Wirklichkeit der Vielheit und der Veränderung vorausgesetzt wurde. Diese Wirklichkeit durfte hierbei von ihnen vorausgesetzt werden, da sie dieselbe, wie wir eben bemerkt haben, für keines Beweises bedürftig und fähig, sondern für unmittelbar gewiß hielten. Sie führten den apagogischen Beweis: gäbe es keinen leeren Raum, so würde keine Bewegung, die doch unbestreitbar existire und allen andern Veränderungen zum Grunde liege, Statt finden können. Denn der durch einen Körper schon eingenommene Raum vermöge keinen zweiten Körper in sich aufzunehmen. Wollte man dies für möglich halten, so würde die Ungereimtheit herauskommen, daß unendlich viele Körper in dem nämlichen Raumabschnitte sich aufhalten können und daß in dem beliebig kleinsten Raume die beliebig größte körperliche Masse Platz finde. Die Bemerkung ferner, daß Körper sich zusammenziehen und daß sie sich zusammenpressen lassen, bewog sie zu der Annahme, es seyn leere Zwischenräume in denselben enthalten, die alsdann ausgefüllt werden, wann der Körper durch Compression am Umfange verliere. So zeige sich auch, daß ein Gefäß mit Asche angefüllt, ungefähr eben so viel Wasser einnehme, als ein leeres, woraus sie schlossen, daß in der Asche, wie im Wasser, leere Intervalle seyn [1]).

30. Das einzige selbstständig Existirende, was neben dem leeren Raum als solches gedacht werden kann und was im vollkommenen Gegensatze zu ihm steht, ist das

1) Diese Leukippischen und Demokritischen Gründe für die Existenz des leeren Raumes finden wir angeführt bei Aristoteles Phys. IV, 6.

Raumerfüllende, das Dichte, Widerstandleistende, Ausgedehnte und Gestaltete [1]). Dies ist nicht ein Einiges, ist kein stetig Zusammenhangendes, weil es durch den leeren Raum an zahllosen Puncten getrennt wird, sondern es macht eine Vielheit aus. Nun ist der leere Raum seinem Begriffe nach unendlich und durchaus keiner Schranken fähig. Folglich muß auch die Quantität des ihn Erfüllenden unbegrenzt seyn [2]). Denn wäre sie begrenzt, so würde das Viele zufolge der ihm einwohnenden Bewegung im unendlichen Raume sich zerstreuen. Es würde sich dergestalt im Raume vereinzeln und verlieren, daß nirgends eine Verknüpfung von körperlichen Stoffen zu entstehen vermöchte und daß mithin ein Ursprung von Welten unmöglich wäre. Alles Uebrige, was wir nächst dem Raum und dem Raumerfüllenden vorzustellen im Stande sind, findet sich lediglich als Beschaffenheit, Thätigkeit und Zustand an dem letzteren und besitzt demnach nur Inhärenz, keine Subsistenz [3]).

1) Arist. de Gen. et Corrupt. I, 1., 2. und 8. De Coelo III, 4. Simplic. l. c. Euseb. Praep. Evangel. XIV, 14. p. 749. b.

2) Arist. Phys. III, 4. Simplic. l. c. Orig. Phil. c. 12. Diog. Laert. IX, 31. Plut. de Plac. Phil. I, 18.

3) Arist. de Coelo III, 4. Simplic. l. c. Am bestimmtesten und deutlichsten findet sich dieser Gedanke, den Epikuros in späteren Zeiten von Demokritos entlehnt, ausgesprochen bei Lucretius I, 431. seq. mit den Worten:

> Praeterea nihil est, quod possis dicere ab omni
> Corpore sejunctum secretumque esse ab Inani,
> Quod quasi tertia sit rerum natura reperta.
> Nam quodcumque erit, esse aliquid debebit id ipsum
> Augmine vel grandi vel parvo denique, cum sit.
> Cui si tactus erit quamvis levis exiguusque,

Das materielle, in allen besonderen Dingen immanente Princip, woraus die Vielheit derselben geworden ist, im Unterschiede von dem wirkenden Princip, wodurch die Dinge entstanden sind und sich verändern, ist also das aufgewiesene doppelte, im vollkommenen Gegensatze zu einander stehende, die Leere und das Dichte oder das Erfüllende [1]). Das Dichte kann als Urstoff keiner der bekannten, in der Erfahrung gegebenen ausgebildeten Körperstoffe seyn. Denn jede solche Masse ist theilbar und zerstörbar, ist für vergänglich und für entstanden zu halten. Der ewige dem vergänglichen Individuellen zum Grunde liegende Urstoff, den man schlechterdings annehmen muß, dem Grundsatze gemäß, daß aus Nichts Nichts wird und Etwas nie in Nichts vergeht, besteht aber nothwendig aus untheilbaren und unzerstörbaren Bestandtheilen. Einer von drei Fällen kann zunächst im Allgemeinen nur als Endresultat gesetzt werden, wenn wir uns die Theilung eines Körpers so lange als möglich fortgeführt vorstellen. Entweder bleibt zuletzt eine Menge solider, nicht ferner zersetzbarer Theilchen, oder bloß eine Menge mathematischer Puncte, oder gar Nichts zurück. Die Undenkbarkeit des letzten Falles leuchtet sogleich ein zufolge des eben angeführten obersten Vernunftprincipes, und eben so klar ist die Undenkbarkeit des zweiten, weil aus solchen Puncten nichts Ausgedehntes und Widerständliches zusammengesetzt werden kann. Mit-

Corporum augebit numerum summamque sequetur.
Sin intactile erit, nulla de parte quod ullam
Rem prohibere queat per se transire meantem,
Scilicet hoc erit Vacuum, quod Inane vocamus.

1) Arist. Met. I, 4. Simplic. l. c.

hin ist das Erste zuverlässig gewiß, und der Lehrsatz steht fest, daß die Grundbestandtheile jedes sinnenfälligen Körpers höchst feine, untheilbare, die Trennbarkeit völlig ausschließende und eben deshalb unzerstörbare, vollkommen dichte Körperchen (Atome) sind [1]). Durch ihre Verbindung entstehen und durch ihre Absonderung von einander vergehen die wahrnehmbaren Körper [2]).

Die zureichende Ursache aller Verschiedenheiten, welche in den Beschaffenheiten der mannigfaltigen Dinge wirklich an sich bestehen, entspringt aus drei Umständen. Theils liegt sie in der Gestalt der Atome. Es finden sich aber an ihnen alle mögliche Gestalten, da kein Grund gegeben ist, warum nur gewisse, mit Ausschluß der übrigen, existiren sollten. Theils liegt sie in der Ordnung, nach welcher die Atome in einem Körper zusammengesetzt sind, theils endlich in der Lage der Atome im Raume [3]).

1) Arist. de Gen. et Corr. I, 2. und 8. Euseb. Praep. Evang. l. c.

2) Arist. de Gen. et Corr. l. c.: εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἕν, ἀλλ᾽ ἄπειρα τὸ πλῆθος καὶ ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων· ταῦτα δ᾽ ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι, κενὸν γὰρ εἶναι, καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλυόμενα δὲ φθοράν. Plut. de Plac. Phil. I, 17. Nach Aristoteles de Anima I, 2. hielten Leukippos und Demokritos die Sonnenstäubchen, wie wir sie im Sonnenstrale, der durch ein Fenster scheint, bemerken, für solche Atome. Die hieher gehörigen Worte des Aristoteles l. c. lauten: οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα, ἃ φαίνεται ἐν ταῖς διὰ τῶν θυρίδων ἀκτῖσιν, ὧν τὴν πανσπερμίαν στοιχεῖα λέγει (Δημόκριτος) τῆς ὅλης φύσεως. ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος.

3) Arist. Met. I, 4.: καὶ οὗτοι (Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος) τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναί φασι· ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέ-

31. Die einzige allgemeine wirkende Ursache aller Veränderungen, die nur immer Dinge betreffen und betreffen können, ist die rastlos thätige Bewegkraft, welche den Atomen einwohnt [1]). Vermöge der Bewegung, kommen die Atome mit einander in Berührung und bilden, gemäß den angegebenen drei Gründen, indem sie die mannigfaltigsten Verbindungen eingehen, die verschiedenen Qualitäten und Gestalten der Körper. Die Frage, warum sie sind und im leeren Raume sich bewegen, kann vernünftiger Weise nicht aufgestellt werden und nicht auf eine philosophische Beantwortung Anspruch machen [2]). Denn das ewige Seyn und die ewige Bewegung der Atome ist das an sich schlechthin Nothwendige, ist im unzertrennlichen Zusammenhange mit dem Raum und mit der Zeit der unter keinem höheren Princip stehende absolute Urgrund von Allem, was im Besonderen existirt und geschieht [3]). Die ursprüngliche

ϱειν γάϱ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθήκῃ καὶ τροπῇ μόνον, τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθήκη τάξις καὶ ἡ τροπὴ θέσις. Phys. I, 5. De Gen. et Corr. I, 2. Simplic. l. c.

1) Arist. de Coelo I, 7. III, 2. De Gen. et Corr. I, 8. Orig. Phil. c. 13.

2) Arist. de Gen. Animal. II, 6. Euseb. Praep. Evang. I, 8. p. 23. d. Deßhalb macht Aristoteles dem Leukippos und Demokritos den Vorwurf, daß sie, wie die anderen ionischen Philosophen, die Ursache der Bewegung in der Natur nicht angegeben. Met. I, 4.: περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι, καὶ οὗτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαθύμως ἀφῆσαν.

3) Arist. Phys. VIII, 1. Diog. Laert. IX, 33. und 45. Sext. Empir. adv. Math. IX, 113. Euseb. Praep. Evang. VI, 7. p. 257. c. und d. Orig. Phil. c. 12. Cic. de Fato c. 10.

Art der Bewegung, aus welcher die übrigen Arten derselben abgeleitet sind, ist die kreisförmige oder wirbelnde. Durch diese sondern sich, wann und wo eine Welt entsteht, die Hauptmassen der Elemente von einander ab, indem das Contrastirende sich flieht und das Aehnliche sich vereinigt [1]). Im unendlichen Raume coexistiren unendlich viele solcher Welten, wie die unsrige, d. h. begrenzte und kugelförmige Systeme der vier Elemente, von denen einige einander vollkommen gleichen, andre in manchen Rücksichten einander unähnlich sind. Sie entstehen und vergehen in einem nie endenden Wechsel [2]).

Das Feuer oder der Wärmestoff, dessen Atome ausschließlich die runde Gestalt besitzen, weil diese die vollkommenste und die zur flüchtigen Bewegung, wie auch zur Erfüllung der Poren in den zusammengesetzten Körpern am meisten geeignete ist, (während die übrigen Elemente nur durch den Grad der Größe ihrer Grundbestandtheile sich unterscheiden [3]) gibt als das feinste und beweglichste der Elemente die Materie her, aus welcher die Lebenskraft oder Seele in allen organisirten Einzelwesen, selbst die denkende des Menschen, besteht [4]). Wäre die Seele nicht etwas

1) Simplic. l. c. Diog. Laert. IX, 45. Plut. de Plac. Phil. I, 26. Stob. Ecl. I. p. 394.

2) Diog. Laert. IX, 31. und 44. Plut. de Plac. Phil. II, 1. Cic. Acad. Quaest. II, 17. Orig. Phil. c. 15.

3) Arist. de Coelo III, 4.

4) Aristoteles bemerkt, de Anima I, 2.: die alten Philosophen hätten die selbstthätige Bewegung und die Empfindung als die beiden charakteristischen Merkmale anerkannt, wodurch sich das Belebte von dem Unbelebten unterscheide. Dabei hätten

Körperliches, so könnte sie nicht den Leib bewegen und von ihm wieder Eindrücke empfangen, denn nur Gleiches vermag auf Gleiches zu wirken [1]).

Da es an sich nichts anderes Wirkliches gibt, als den Wechsel der Zusammensetzung und Trennung und die Bewegung der Atome im leeren Raume, so ist das Daseyn aller von der Gestalt, von der Composition und Dichtheit der Körper und von den inneren und äußeren Bewegungen derselben verschiedenen Eigenschaften, die an den Dingen unseren Sinnen sich offenbaren, eine von der Organisation des sinnlich wahrnehmenden Individuums abhängige, und insofern subjective Erscheinung. Doch ist sie durch etwas Objectives gesetzmäßig bedingt, indem sie aus der Gestalt, der Zusammensetzung und der Lage der Atome entspringt. Es ist also z. B. das, was wir Farbe und Geschmack nennen, als solches keine den Körpern an sich einwohnen-

sie ferner nach ihren Ansichten von dem Urgrund ihre Vorstellung von der substantiellen Beschaffenheit der Seele bestimmt, indem sie angenommen, dasjenige, was seiner Natur gemäß sich und Anderes selbstthätig bewege, müsse zur Substanz des Urgrundes gehören. Demzufolge hätten Leukippos und Demokritos die Seele aus runden Atomen bestehen lassen, welche vermöge dieser Gestalt am fähigsten dazu seyn, Bewegung anzunehmen und mitzutheilen und behend durch Körper ein- und auszudringen. Plut. de Plac. Phil. IV, 3. Man sieht leicht, wie hieraus die falsche Vorstellung entspringen konnte, die dem Demokritos einen Heraklitischen Begriff von dem Weltgeiste zuschreibt, bei Plut. de Plac. Phil. I, 7.: Δημόκριτος νοῦν τὸν θεὸν ἐμπυροειδῆ, τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν.

1) Arist. de Gen. et Corr. I, 7.: Φησὶ γὰρ (Δημόκριτος), τὸ αὐτὸ καὶ τὸ ὅμοιον εἶναι τό τι ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. Simplic. l. c.

de Eigenschaft, sondern nur eine Art und Weise, wie durch unser Empfindungsvermögen ein bestimmtes räumliches Verhältniß, ein Beisammenseyn von Atomen, aufgefaßt wird [1]). Die Sinneswahrnehmungen entstehen dadurch, daß von den Körpern Ausflüsse oder materielle Bilder ausgehen, welche die Beschaffenheiten ihrer Originale darstellen und unsere Sinnesorgane auf die zufolge der Einrichtung eines jeden erfoderliche Weise berühren [2]). Auch die Träume erklärte Demokritos aus solchen Bildern, die während des Schlafes unmittelbar unsere Seele anzuregen vermögen [3]).

Hiermit hangt genau zusammen, was Demokritos über den Ursprung der unter den Menschen herrschenden Vorstellungen von den Göttern gelehrt haben soll, was uns jedoch nicht mit befriedigender Deutlichkeit berichtet wird und was er selbst, wenn wir einer Aeußerung Cicero's [4]) hierüber trauen dürfen, nicht bestimmt genug und

1) Arist. de sensu c. 4. Met. IV, 6. Sext. Emp. adv. Math. VIII, 184. VII, 136. und Pyrrh. Hypot. I, 213. und 214. Diog. Laert. IX, 44.

2) Plut. de Plac. Phil. IV, 8. 13. und 19. Diog. Laert. IX, 44. Cic. ad Fam. XV, 16.

3) Arist. de Divin. per somn. c. 2. Plut. de Plac. Phil. V, 2. Cic. de Divin. II, 67.

4) De Nat. Deor. I, 43.: Mihi quidem Democritus, vir magnus in primis, cujus fontibus Epicurus hortulos suos irrigavit, nutare videtur in natura deorum. Tum enim censet imagines divinitate praeditas inesse universitati rerum, tum principia mentesque, quae sunt in eodem universo, deos esse dicit, tum animantes imagines, quae vel prodesse nobis solent, vel nocere, tum ingentes quasdam imagines tantasque, ut universum mundum complectantur extrinsecus. Quae quidem omnia sunt

nicht sich gleich bleibend ausgesprochen. Er behauptete, wie es bei Sextos Empirikos heißt [1]): gewisse Erscheinungen oder Bilder nähern sich den Menschen; von ihnen bringen einige Gutes, andere Böses, und deshalb habe Demokritos gewünscht, nur günstiger Erscheinungen theilhaft zu werden. Sie seyn theils von beträchtlicher, theils von übermäßiger Größe und zwar nicht unvergänglich, jedoch sehr lange dauernd. Sie verkünden den Menschen das Zukünftige, indem sie sichtbar werden und Stimmen hören lassen. Ihnen zufolge haben die Alten das Daseyn von Gottheiten angenommen, da es doch außer ihnen keine Götter gebe, keine wahrhaften göttlichen Wesen, denen eine unvergängliche Natur zugeschrieben werden dürfe.

Demokritos soll auch schon den Hauptpunct der alten Ethik, nämlich die Bestimmung desjenigen, was für das menschliche Streben als letztes Ziel gegeben ist, oder des höchsten Gutes, in den Kreis seiner Untersuchungen gezogen haben. Weil uns aber durch glaubwürdige Zeugnisse außer Zweifel gesetzt wird, daß die Ethik erst seit Sokrates in einer wissenschaftlichen Bearbeitung und in ihrer Bedeutung als ein der Physik nebengeordneter Haupttheil der Philosophie hervorgetreten, so dürfen wir ihm noch keine philosophische Erklärung und Entwicklung moralischer Begriffe beilegen, wovon sich auch keine Spuren finden, sondern es ist nur anzunehmen, daß er einige populäre und praktische Bemerkungen über den Endzweck der Bestrebun-

patria Democriti, quam Democrito, digniora. Vergl. l. c. c. 12.

1) Adv. Math. IX, 19. Vergl. Euseb. Praep. Evang. V, 17. p. 206. c.

gen und Handlungen und über die Gesetzgebung für dieselben gemacht. Als das höchste Gut bezeichnete er den Seelenfrieden [1]), denjenigen Zustand des Gemüthes, da es sich ruhig und im Gleichgewichte befindet, von keiner Furcht und Sorge und überhaupt von keiner Leidenschaft bewegt [2]).

1) εὐθυμία oder εὐεστώ.

2) Diog. Laert. IX, 45. Stob. Ecl. II. p. 74—76. Clemens Alex. Strom. p. 417. a. Cic. de finib. V, 8. und 29. Seneca de Tranq. animi c. 2. u. 12. Hieher gehört auch der Ausspruch des Demokritos bei Clemens Alex. Paedag. I. p. 81. b.: ἰατρικὴ μὲν γάρ, κατὰ Δημόκριτον, σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται.

Diogenes und Archelaos.

32. Durch keine eigenthümliche philosophische Weltanschauung haben sich die beiden letzten namhaften Denker aus der ionischen Schule ausgezeichnet, Diogenes von Apollonia auf Kreta [1]) und Archelaos von Athen [2]), dem Einige statt dessen Miletos zur Vaterstadt geben [3]); daher wir ihrer hier nur mit wenig Worten Erwähnung thun wollen.

Was zuerst den Diogenes betrifft, so berichtet uns Simplikios [4]), indem er sich auf das Urtheil eines glaubwürdigen Gewährsmannes, des Theophrastos, stützt, daß jener, der wohl der jüngste unter den vorsokratischen Naturforschern gewesen, die meisten seiner schriftlich dargestellten Lehrsätze aus Anderen zusammengetragen habe. In einigen Puncten sey er z. B. dem Anaxagoras, in anderen

1) Diog. Laert. IX, 57. Simplic. in Arist. Phys. fol. 6. a.

2) Simplic. in Arist. Phys. fol. 6. b. Orig. Phil. c. 9. Diog. Laert. II, 16. Plut. de Plac. Phil. I, 3.

3) Diog. Laert. l. c.

4) In Arist. Phys. fol. 6. a.: καὶ Διογένης δὲ ὁ Ἀπολλωνιάτης, σχεδὸν νεώτατος γεγονὼς τῶν περὶ ταῦτα σχολασάντων, τὰ μὲν πλεῖστα συμπεφορημένως γέγραφε, τὰ μὲν κατὰ Ἀναξαγόραν, τὰ δὲ κατὰ Λεύκιππον λέγων. — Καὶ ταῦτα μὲν Θεόφραστος ἱστορεῖ περὶ τοῦ Διογένους.

dem Leukippos gefolgt. Nach einer Erzählung des Deme-trios Phalereus bei Diogenes Laertios [1]) scheint er zu Athen gelehrt zu haben und dort durch Gegner in eine ähnliche Gefahr, wie Anaxagoras, gebracht worden zu seyn. Er hinterließ eine Schrift über die Natur, aus der uns Laertios den Anfangssatz [2]) und Simplikios [3]) einige andere kurze Stellen aufbehalten. Aus der Wechseleinwirkung der Naturgegenstände auf einander folgerte er, daß sie ein gemeinsames Grundwesen besitzen und daß ihr Ursprung von einem und demselben Urstoffe hergeleitet werden müsse [4]). In der Wahl des Urstoffes schloß er sich an Anaximenes an und bestimmte die Luft als denselben [5]). Dem ursprünglichen Elemente schrieb er, wie Herakleitos, zugleich die bewegende und die erkennende Kraft zu, behauptete aber dabei mit Anaxagoras, daß nicht durch eine der Intelligenz überlegene Naturnothwendigkeit, sondern vielmehr nach einem verständigen denkenden Walten und also nach Einsicht in das Zweckmäßigste und Beste Alles im Kosmos von der Urkraft angeordnet sey [6]). Verdichtung

1) IX, 57.

2) IX, 57.: Λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεὼν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσθαι, τὴν δὲ ἑρμηνείαν ἁπλῆν καὶ σεμνήν.

3) In Arist. Phys. fol. 32. b. und 33. a.

4) Diog. Apoll. bei Simplic. fol. 32. b. Arist. de Gen. et Corr. I, 6.

5) Simplic. in Arist. Phys. fol. 6. a.

6) Simplic. in Arist. Phys. fol. 32. b.: ἐφεξῆς δὲ δείξας, ὅτι ἐστιν ἐν τῇ ἀρχῇ ταύτῃ νόησις πολλή, „οὐ γὰρ ἄν, φησί, οὕτω δεδάσθαι οἷόν τε ἦν ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρους, καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, καὶ ὑετῶν

und Verdünnung waren übrigens auch ihm die Weisen, nach welchen das Urelement in die einander entgegengesetzten Elemente und Stoffe eingehe [1]).

Archelaos soll ein Schüler des Anaxagoras gewesen seyn [2]). Dies dürfte wohl keinem Zweifel unterliegen. Noch gewisser scheint, was theils aus den vorhandenen Nachrichten über ihn, theils aus dem Umstande, daß Aristoteles nirgends seiner Erwähnung thut, sich ergibt, daß in seiner allgemeinen Theorie, wenn wir auch noch ihre Grundzüge mit Zuverlässigkeit anzugeben im Stande wären, keine für uns bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit sich finden würde. Ueber seine Lehrbegriffe soll zwar Theophrastos eben so, wie über die des Anaximenes und des Anaxagoras, eine besondere Schrift verfaßt haben [3]). Doch ist es dieser so wenig, wie dem, was Archelaos selbst Schriftliches hinterlassen haben mag, gelungen, bis in die Zeiten hinein, aus denen unsere späteren Quellen herrühren, eine zuverlässige Kenntniß seiner Ansichten zu bewahren. Das Wenige, was uns jene hierüber mittheilen, ist größtentheils unsicher und einander widersprechend. Er nahm, nach dem Zeugnisse des

καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν, καὶ τὰ ἄλλα εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα, ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα." κ. τ. λ.

1) Simplic. in Arist. Phys. fol. 6. a. Diog. Laert. IX, 57. Euseb. Praep. Evang. I, 8. p. 25. b.

2) Simplic. in Arist. Phys. fol. 6 b. Diog. Laert. II, 16. IX, 41. Euseb Praep. Evang. X, 14. p. 504. Cic. Tusc. Quaest. V, 4.

3) Diog. Laert. V, 42.

Simplikios [1]), die nämlichen Urgründe, wie sein Lehrer, an, suchte aber in der Auseinandersetzung der Weise, wie aus ihnen die Welt hervorgehe, und in seinen speciellen Bestimmungen etwas Eigenes aufzustellen. Simplikios gibt dies nur als Sage an, daß Sokrates mit ihm umgegangen sey. Andere machen Sokrates zu seinem Schüler [2]), was schon deshalb wenig Glauben verdient, weil auch Platon ihn ganz mit Stillschweigen übergeht.

1) In Arist. Phys. fol. 6. b. 7. a.: καὶ Ἀρχέλαος ὁ Ἀθηναῖος, ᾧ καὶ Σωκράτη συγγεγονέναι φασίν, Ἀναξαγόρου γενομένῳ μαθητῇ, ἐν μὲν τῇ γενέσει τοῦ κόσμου καὶ τοῖς ἄλλοις πειρᾶταί τι φέρειν ἴδιον, τὰς ἀρχὰς δὲ τὰς αὐτὰς δίδωσιν, ἅσπερ Ἀναξαγόρας. Vergl. Orig. Philos. c. 9.

2) Diog. Laert. II, 16. Orig. Phil. c. 10. Cic. l. c.

II. Die Eleatische Schule.

Xenophanes.

33. Während der Zeit, daß die philosophischen Forschungen in der von uns betrachteten Weise und Richtung innerhalb der ionischen Schule sich fortbildeten, ward nach einer entgegengesetzten Seite hin von den Eleaten ein Fortschritt in dem von Thales begonnenen Streben herbeigeführt. Anstatt auszugehen von der unbezweifelten Annahme eines zeitlichen Ursprunges der Welt und mit den ältesten Joniern in der Ableitung der gegenwärtig bestehenden Mannigfaltigkeit und Ordnung der Dinge aus einem elementarischen, der Veränderung fähigen Stoffe und aus einer die Veränderung an ihm bewirkenden Kraft die Hauptaufgabe der Speculation zu erblicken: hoben die Eleaten ihre kosmologischen Untersuchungen mit genauerer Erwägung der Begriffe an, durch welche das wandelbare Besondere und das beharrliche Allgemeine gedacht werden. Sie unternahmen es, nach demjenigen, was sich aus dieser Erwägung in Hinsicht auf die wahre Denkbarkeit der Objecte jener Begriffe für sie ergab, den bis dahin ihnen problematischen Charakter des Seyenden zu bestimmen.

Wenn nun gleich auf diesem Wege der reinen Vernunftbetrachtung ein ihnen eigenthümlicher, nicht befriedigend

entwickelter Gegensatz zwischen dem Beharrlichen und dem Wandelbaren von ihnen aufgefunden wurde, den ihre dialektische Kunst noch nicht gehörig zu vermitteln und auf eine höhere Einheit zurückzuführen vermochte, indem sie, wie Aristoteles sagt [1]), unter der Schwierigkeit der Ableitung des Letzteren aus dem Ersteren erlagen, so erwarben sie sich doch ein sehr bemerkenswerthes Verdienst. In den Versuch, das Hauptproblem der Philosophie zu lösen, nahmen sie zuerst auf die Berücksichtigung der reinen Denkbarkeit des Seyns, die Festsetzung einer aus der bloßen Anerkennung des Inhaltes und Umfanges der allgemeinsten Begriffe hervorgehenden Nothwendigkeit des Fürwahrhaltens. Demnach traten bei ihnen schon die rein apriorischen Untersuchungen, für welche seit dem Mittelalter der Name der metaphysischen gebräuchlich geworden, in einem ausdrücklich ausgesprochenen Unterschiede von den empirisch-physikalischen hervor. Sie gaben das erste Beispiel des Zutrauens zu der Kraft und Selbstgenugsamkeit des über die Sphäre der Wahrnehmung sich völlig erhebenden Denkens dadurch, daß sie einen Standpunct der ontologischen Weltanschauung ergriffen, auf welchem sie der Erfahrung alle Theilnahme an der Bildung der obersten speculativen Bestimmungen abzusprechen sich getrauten [2]).

1) Met. I, 5.: ἔνιοι τῶν ἓν λεγόντων, ὥςπερ ἡττηθέντες ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως, τὸ ἓν ἀκίνητόν φασιν εἶναι.

2) Richtig bezeichnet Aristokles im achten Buche περὶ φιλοσοφίας den Gegensatz der Eleaten gegen die Physiker mit folgenden Worten, bei Eusebios Praep. Evang. XIV, 17. p. 756. b. u. c.: ἄλλοι δ' ἐγένοντο τούτοις τὴν ἐναντίαν φωνὴν ἀφιέντες· οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας

34. Nur zunächst vorbereitet und eingeleitet, noch nicht in seiner dogmatischen Entschiedenheit und Festigkeit aufgestellt ward der eleatische Lehrbegriff von Xenophanes, den wir jedoch als den Stifter der eleatischen Schule anzusehen haben. Er war nach dem einstimmigen Zeugnisse der Alten zu Kolophon in Jonien geboren [1]). Von der Zeit und den Umständen seines Lebens ist nichts Zuverlässiges bekannt. Nach einem Berichte des Diogenes Laertios blühte er um die sechzigste Olympiade [2]) (um 540 vor Ch. Geb.) und war hiernach ein Zeitgenosse des Anaximenes. Vielleicht um die Zeit, da Kyros, nach der Eroberung des lydischen Reiches (um 556), durch seinen Feldherrn Harpagos die kleinasiatischen Hellenen bekriegen ließ, wanderte er aus seiner Vaterstadt aus, hielt sich eine Zeitlang in Sicilien auf und als von den Phokäern, die vor Harpagos aus ihrer Vaterstadt geflohen waren, Elea in Unteritalien gegründet wurde [3]), ließ er sich vermuthlich daselbst nieder. Er soll ein sehr hohes Alter erreicht haben [4]). Seine phi-

καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν. Vergl. Euseb. l. c. p. 718. d.

1) Vergl. z. B. Diog. Laert. IX, 18. Plut. bei Euseb. Praep. Evang. I, 8. p. 23. a.

2) Diog. Laert. IX, 19. Diese Angabe paßt zu dem Umstande, daß er seine Vaterstadt zu der Zeit, als Jonien von den Persern bedroht oder mit Krieg überzogen wurde, verlassen und späterhin in Elea sich angesiedelt zu haben scheint. Dagegen setzt Sextos Empirikos wohl sein Zeitalter zu weit zurück, indem er angibt, adv. Math. I, 257., daß Xenophanes um die vierzigste Olympiade geboren sey.

3) Herodot. I, 167.

4) Diog. Laert. IX, 18.

losophische Lehre stellte er in einem Gedicht über die Natur, im epischen Versmaaße dar, aus welchem nur wenige zerstreute Sätze und einzelne Zeilen sich erhalten haben. Die Aufmerksamkeit der Späteren wandte sich begreiflicher Weise minder auf die ersten noch roheren Grundzüge des eleatischen Systemes in dem Xenophanischen, als auf die vollendetere Darstellung desselben in dem Parmenideischen Lehrgedicht, und deshalb führen sie weit mehr Stellen aus diesem, wie aus jenem an. So thut auch der scharfsinnigste und sachkundigste Beurtheiler der älteren Systeme, Aristoteles selbst, des Parmenides häufig, aber des Xenophanes nur höchst selten Erwähnung.

Mit den kosmologischen Behauptungen seiner Stammgenossen Thales und Anaximandros war Xenophanes ohne Zweifel bekannt. Wenigstens erhellt aus dem ganzen Charakter seines Philosophemes, so wie insbesondere aus einer Folgerungsweise, die in einer der zuverlässigsten Quellen unserer Kenntniß desselben [1]) ihm zugeschrieben wird, daß er die Vorstellung von dem Verhältnisse des Ursprünglichen zu dem Gewordenen, welche jenen Lehrmeinungen zum Grunde liegt, seiner Prüfung unterzogen und verworfen habe. Denn er folgerte bei der Entwerfung seiner speculativen Grundansicht so: entstandene Kräfte und Stoffe müßten den ursprünglich vorhandenen entweder gleich oder ungleich seyn. Im ersten Falle wäre zwischen jenen und diesen keine Verschiedenheit, die für unser Denken einen solchen Unterschied begründen könnte, nach welchem die ersteren für die erzeugenden, die anderen für die erzeugten gehalten werden dürften. Im zweiten Falle wäre etwas

1) Lib. de Melisso, Xenophane et Gorgia c. 3.

Bestimmtes aus einem anderen entsprungen, z. B. das Stärkere aus dem Schwächeren, das Größere aus dem Kleineren, das Bessere aus dem Schlechteren, oder umgekehrt. Mithin wäre Etwas, was früher nicht existirte, ein Seyendes geworden und in diesem Sinne wäre Etwas aus Nichts entstanden, was unmöglich ist [1]). Aus diesem Grund ist im Bezug auf das Weltganze als solches kein Unterschied denkbar zwischen einem Urzustand, in welchem es noch nicht war, was es jetzt ist, und zwischen seiner gegenwärtigen Existenz.

Die Welt kann demnach nur gefaßt werden als die unwandelbare Einheit aller ewig vorhandenen Stoffe und Kräfte. Sie ist alles wahrhafte Seyn in beharrlicher Dauer [2]), ist ein einziges, überall auf gleiche Weise gegenwärtiges, das gesammte Einzelne umfassendes, wirkendes, wahrnehmendes und erkennendes, unveränderliches Wesen [3]). Sie ist der sich selbst immer gleiche Gott, der zwar in keiner Hinsicht, wie sich hiernach von selbst versteht, anthropomorphisch und anthropopathisch vorgestellt wer-

1) Lib. de Melisso etc. l. c. Simplic. in Arist. Phys. fol. 6. a.

2) Plutarchos bei Eusebios Praep. Evang. I, 8. p. 23.: Ξενοφάνης δὲ ὁ Κολοφώνιος, ἰδίαν τινὰ ὁδὸν πεπορευμένος καὶ παρηλλαχυῖαν πάντας τοὺς προειρημένους, οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν ἀπολείπει· ἀλλ' εἶναι λέγει τὸ πᾶν ἀεὶ ὅμοιον. Εἰ γὰρ γίνοιτο τοῦτό, φησιν, ἀναγκαῖον πρὸ τούτου μὴ εἶναι· τὸ μὴ ὂν δὲ οὐκ ἂν γένοιτο, οὐδ' ἂν τὸ μὴ ὂν ποιῆσαι τι.

3) Simplic. in Arist. Phys. fol. 5. b. und 6. a. Lib. de Melisso etc. l. c. Diog. Laert. IX, 19. Plut. de Plac. Phil. II, 4. Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. I, 225. Orig. Phil. c. 14. Cic. Acad. Quaest. II, 37.

den darf [1]), jedoch eben so wenig als gestaltlos, sondern weil er nach allen Seiten hin mit gleicher Wirklichkeit und Wirksamkeit sich verbreitet und waltet, als kugelförmig zu denken ist [2]). Wie der Begriff des all-einigen Seyns den Gegensatz zwischen dem Ursprünglichen und dem Entstandenen nicht zuläßt, so steht dasselbe auch auf keiner Seite des Gegensatzes zwischen dem Begrenzten und dem Unbegrenzten, zwischen dem Beweglichen und dem Unbeweglichen, sondern es ist erhaben über diese Unterschiede. Denn das Begrenzte ist Eins von Vielem, was da aufhört, wo Anderes anfängt und nicht ist, was Anderes ist. Das Unbegrenzte aber ist, was keinen Anfang, keine Mitte und kein Ende, überhaupt keine Theile hat, und also nirgends sich befindet, oder gar nicht existirt. Eben so ist

1) Hieher gehören besonders die interessanten Verse, welche Clemens Alexandrinos aus dem Lehrgedichte des Xenophanes anführt, Strom. V. p. 601. c. und d.:

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
Οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος, οὐδὲ νόημα.
Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι . . .
Τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν, φωνήν τε δέμας τε.
Ἀλλ' εἴ τοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
Ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν, ἅπερ ἄνδρες,
Ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
Καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
Τοιαῦθ', οἷόνπερ κ' αὐτοὶ δέμας εἶχον ὅμοιον.

2) Diog. Laert. IX, 19.: οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ, μηδὲν ὅμοιον ἔχουσαν ἀνθρώπῳ, ὅλον δὲ ὁρᾶν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν, σύμπαντά τε εἶναι, νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ἀΐδιον. Vergl. Sext. Empir. adv. Matth. IX, 144., wo der unstreitig Xenophanische Vers angeführt wird: οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει. Simplic. in Arist. Phys. fol. 6.

das Unbewegliche das Nichtseyende. Nur was nirgends, mithin gar nicht vorhanden ist, kann sich zu keinem Dinge hinbewegen und in kein Ding sich verändern. Das Bewegte aber ist Eins von Mehrerem, was die Stelle eines Anderen einnimmt oder auch, was zu einem Anderen wird [1]).

Der Sinn dieser paradoxen Behauptung, der unstreitig wohl von Xenophanes selbst nicht deutlich genug ausgedrückt worden, dürfte nur folgender seyn können. Das lebendige intelligente Weltall ist in seiner Totalität zwar immerdar sich selbst gleich und ist nicht Eines neben Anderem, sondern Eins und Alles. Aber es schließt aus seiner Natur keineswegs das Daseyn des Vielen und die rastlose Bewegung und Veränderung des Besonderen und Einzelnen als solchen aus, sondern es umfaßt diese vielmehr in seinem ewigen Wesen. Die individuellen Gestalten verändern und bewegen sich, treten auf und verschwinden wieder im unaufhörlichen Wechsel, während im Ganzen dasselbe Seyn, der gleiche in allen seinen Bestandtheilen entwickelte Stoff, die nämliche Kraftthätigkeit unverändert bleibt. Dem gemäß ist das Eine, welches Alles ist, weder einseitig als das Unbewegliche und außerhalb des Raumes und der Zeit sich Befindende, noch einseitig als das Bewegte und im Raum und in der Zeit Beschränkte zu fassen. Um in einem Gleichnisse wenigstens eine Seite seines Wesens anschaulich zu machen, könnte es verglichen werden mit einem ewigen wogenden Meere, das in Hinsicht seiner Masse und seiner Thätigkeit unverändert bliebe bei dem steten Wechselspiele des Aufsteigens und Niedersinkens seiner Wellen.

1) Lib. de Melisso etc. l. c. Simplic. l. c.

35. Diese Erklärung der Meinung des Xenophanes verstattet es uns, seine Behauptung eines Werdens der besonderen Dinge aus den Elementen ohne Widerspruch mit seinem Grundgedanken der Ewigkeit des entwickelten und lebendigen All's zu vereinigen, wie es denn ohnehin sich versteht, daß es ihm nicht einfallen konnte, das Entstehen und Vergehen der irdischen Individuen zu läugnen. Schon von ihm, wie noch bestimmter von seinen Nachfolgern ward zwischen dem Gegenstande der metaphysischen Forschung und dem der physikalischen ein Unterschied gemacht, wenn ihm gleich noch kein eigenthümlicher Kunstausdrück zur unterscheidenden Bezeichnung beider Forschungsgebiete zu Gebote stand. Metaphysisch war seine Lehre von der ewigen Einheit und dem vollständigen unwandelbaren Bestehen der zu dieser Einheit verknüpften Kräfte und Stoffe des Weltalls, von der Intelligenz und der Göttlichkeit desselben. Physikalisch dagegen leitete er die Entstehung der einzelnen wahrnehmbaren, in ihrer Individualität vergänglichen Dinge aus verschiedenen Naturkräften und entgegengesetzten Naturstoffen ab.

Von seiner Physik hat sich zu wenig Zuverlässiges und Zusammenhangendes erhalten, als daß wir eine bestimmte Einsicht in ihre Bedeutung und ihren verhältnißmäßigen Werth hieraus zu gewinnen vermöchten.

Unter verschiedenen Berichten über seine physikalische Lehre von dem Grundstoffe der veränderlichen Dinge [1]) ist am glaubwürdigsten die Angabe des Diogenes Laertios, nach

1) Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. III, 30. adv. Math. IX, 361. Stob. Ecl. I. p. 294. Diog. Laert. IX, 19. Plut. bei Euseb. Praep. Evang. I, 8. p. 23. c. Orig. c. 14.

welcher wir dafürhalten müssen, daß Xenophanes aus den vier, nach seiner Meinung unzertrennlich mit einander verknüpften Elementen diesen Stoff bestehen ließ [1]). Eine solche kosmogenische Vorstellung paßt zu seiner metaphysischen Hauptidee wohl. Das ewige All war ihm hiernach die Vereinigung jener Elemente, aus welcher in einem steten Wechsel, unbeschadet der Beharrlichkeit im göttlichen Seyn und Leben des Ganzen, die wandelbaren individuellen Gestaltungen hervorgehen. Von der Erde scheint er behauptet zu haben, sie sey nach der uns abgewandten Seite hin unendlich und stehe deshalb fest, so wie auch

1) Diog. Laert. l. c.: Φησὶ δὲ τέτταρα εἶναι τῶν ὄντων στοιχεῖα. Die Meinung einiger Späterer, welche Sextos erwähnt, daß Xenophanes ausschließlich die Erde für das Urelement ausgegeben habe, ist wohl nur aus einem unrichtigen Verständnisse des von Sextos, adv. Math. X, 313., angeführten Xenophanischen Verses entstanden: ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ. Vergl. Stob. Ecl. l. c. Sie ist eben so wenig vereinbar mit der Idee der Einheit und Unveränderlichkeit des Alls, wie mit dem schon oben von uns in Betracht gezogenen Ausspruche des Aristoteles, Met. I, 7., daß die Erde von keinem Philosophen in der Eigenschaft des einzigen Urstoffes anerkannt worden sey. Jener Vers bietet keine Schwierigkeit dar, wenn wir nur das Wort πάντα nicht im strengen Sinne nehmen, sondern so verstehen, daß es „alles Irdische, alles auf Erden Befindliche" bedeutet. Alsdann steht auch nicht im Widerspruche mit ihm ein anderer Vers, den gleichfalls Sextos citirt, adv. Math. IX, 361. und X, 314.: πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα. Denn da Xenophanes nicht der trockenen, sondern nur der feuchten Erde die Kraft der Erzeugung ihrer Producte zuschreiben konnte (natürlicher Weise unter Mitwirkung der Luft und der Wärme), so ist es im Wesentlichen gleichbedeutend, ob er sagt: wir stammen Alle aus der Erde, oder: wir sind Alle aus Erde und Wasser entsprungen.

nach der entgegengesetzten Seite die Luft unendlich sey [1]). Die Gestirne mit Einschluß der Sonne hielt er, wie es heißt, für feurige Wolken, die sich entzünden, wann sie aufzugehen scheinen, und wann ihr Untergang sich uns darstellt, erlöschen [2]). Die merkwürdigste unter den ihm zugeschriebenen physikalischen Hypothesen ist diejenige, die er über das allmählige Hervortreten unserer Erde aus dem Wasser gebildet haben soll [3]). Einen Beweis dafür, heißt es, nahm er aus der Beobachtung, daß in der Erde Spuren von Wasserbewohnern gefunden werden, z. B. auf vielen Bergen Muscheln, in den syrakusanischen Steinbrüchen Abdrücke von Robben und anderen Fischen, so auch in Paros tief in den Steinen Abdrücke von Sardellen und auf Melitos Stücke von allen Arten im Wasser einheimischer Körper. Dies erklärte er daraus, daß alles Land einst mit Wasser bedeckt und sogar mit ihm vermischt selbst eine flüssige Masse gewesen sey. Auf diese Weise verändere sich von Zeit zu Zeit die Oberfläche und der ganze Zustand der Erde. Jedesmal, wann dieselbe von den Fluthen verschlungen werde, müsse das gesammte Menschengeschlecht

1) Lib. de Melisso etc. c. 2. Arist. de Coelo II, 13. Simplic. in Arist. de Coelo fol. 127. a. Plut. de Plac. Phil. III, 9. u. 11. Xenoph. bei Achill. Tat. in Arat. p. 84.:

Γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω παρ' ποσσὶν ὁρᾶται,
Καὶ ῥεῖ προσπλάζον, κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἵκνειται.

2) Orig. Phil. l. c. Stob. Ecl. I. p. 512. u. 522. Plut. de Plac. Phil. II, 13. 20. u. 24. Plut. bei Euseb. Praep. Evang. XV, 49. u. 50. p. 847. d. und p. 848. a. u. b. Achill. Tat. in Arat. p. 57.

3) Orig. Phil. l. c.

auf ihr zu Grunde gehen. Nachdem das Wasser zurückgetreten sey, beginne immer wieder eine neue Generation.

Uebrigens ist es in einem Fragmente seines didaktischen Gedichtes unverkennbar angedeutet, daß Xenophanes seinen Lehrmeinungen nicht den Charakter der strengen Wissenschaftlichkeit oder der erweislichen Gewißheit, sondern bloße Wahrscheinlichkeit beigelegt und daß er über den Mangel eines zuverlässigen Kennzeichens zur Unterscheidung der Wahrheit von dem Irrthume Klage geführt [1]). In dieser Hinsicht dürfen wir das als gegründet betrachten, was von mehreren Alten erwähnt wird [2]), er habe die Unerkennbarkeit des Seyns, d. h. die Unmöglichkeit der apodiktischen Erkenntniß der Wahrheit, gelehrt. Xenophanes erscheint uns demnach nicht bloß als Vorbereiter der All-Einheitslehre, sondern gewissermaßen auch als Vorgänger der Skeptiker. Wenigstens durften diese, nach jener Aeußerung, mit Fug und Recht zur Empfehlung ihrer Denkart auch auf die Autorität des alten kolophonischen Weisen sich berufen.

1) Bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 49. u. 110., auch VIII, 326.:

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν, οὐδέ τις ἔσται
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

2) Sext. Emp. ll. cc. Pyrrh. Hypot. II, 18. Orig. Phil. l. c. Diog. Laert. IX, 19. Cic. Acad. Quaest. II, 23.

Parmenides.

36. Parmenides, zu Elea geboren und ein Schüler des Xenophanes genannt [1]), bildete aus den Keimen, die er in den metaphysischen Ansichten seines Vorgängers bereits vorgefunden, einen mehr entwickelten und entschieden dogmatischen Lehrbegriff der reinen Vernunfterkenntniß, dem er eine gleichfalls von ihm versuchte Theorie zur Erklärung der Naturerscheinungen ausdrücklich entgegensetzte. Zu beklagen ist, daß auch er seine Lehren in keiner die Klarheit

1) Ueber die Zeit und die Umstände des Lebens und der philosophischen Ausbildung des Parmenides finden wir nur höchst dürftige und keine zuverlässigen Nachrichten. Selbst die gewöhnliche Annahme der späteren Schriftsteller, daß er im persönlichen Umgange den Unterricht des Xenophanes genossen, ist nicht hinlänglich verbürgt und von Aristoteles wird dies nur als eine Sage angeführt. Met. I, 5.: ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητής. Nach Diogenes Laertios IX, 23. blühte er um die neun und sechzigste Olympiade, um 500 vor Chr. Nach einer Erzählung im Eingange des Platonischen Dialoges „Parmenides“, von der es jedoch nicht ausgemacht ist, ob sie auf historische Richtigkeit Anspruch macht, stand Parmenides in seinem fünf und sechzigsten Lebensjahre, als er nebst seinem Schüler Zenon nach Athen zum Besuche der großen Panathenäen reiste und daselbst mit dem damals noch sehr jungen Sokrates (geboren Ol. 77., 4., 469. vor Chr.) eine philosophische Unterredung hielt.

und Verständlichkeit begünstigenden Weise schriftlich vorgetragen, sondern es vorgezogen, sie in einer dichterisch bildlichen Sprache, im epischen Versmaaße, nach Art des Xenophanes, gleichsam verschleiert aufzustellen und mehr nur anzudeuten als zu erörtern. Er stand als scharfsinniger und tiefer Denker in großem Ansehen bei den Alten. Platon, der ihn zur Hauptperson in einem nach ihm betitelten Dialoge gemacht, erwähnt seiner in den ehrenvollsten Ausdrücken [1]), und auch Aristoteles schätzte ihn hoch [2]).

Zufolge der Einkleidung, in welcher er seine philosophischen Gedanken der Nachwelt hinterlassen, dürfen wir uns nicht darüber wundern, daß mancher wichtige Punct innerhalb des Umkreises derselben, unter andern auch der Zusammenhang zwischen seiner metaphysischen und seiner physikalischen Lehre, keineswegs mit einer befriedigenden Deutlichkeit und Genauigkeit von den Berichterstattern uns angegeben wird. Die Bruchstücke, welche uns durch diese aus seinem Lehrgedicht erhalten worden, hellen jene Dunkelheiten nicht auf, doch gewähren sie uns den bedeutenden Vortheil, daß sie uns eine unmittelbare Anschauung der Eigenthümlichkeit seiner Darstellungsweise verschaffen und zureichend bestätigen, was über den rein philosophischen

1) Man vergl. besonders Theaet. p. 183. e., wo Platon den Sokrates sagen läßt: Μέλισσον μὲν καὶ τοὺς ἄλλους, οἳ ἓν ἑστὼς λέγουσι τὸ πᾶν, αἰσχυνόμενος μὴ φορτικῶς σκώπτωμεν, ἧττον αἰσχύνομαι, ἢ ἕνα ὄντα Παρμενίδην. Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται τὸ τοῦ Ὁμήρου „αἰδοῖός τέ μοι ἅμα δεινός τε", συμπροσέμιξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ, καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον.

2) Man vergl. z. B. Arist. Met. I, 5.

Theil seines Lehrgebäudes von Aristoteles und von den Späteren angeführt wird.

37. Parmenides sprach es so bestimmt aus, als es in seiner poetischen Sprache nur möglich war, daß man zur wahren Erkenntniß des Seyns nicht durch Sinnesanschauung und durch Reflexionen, die von der Erfahrung geleitet werden, sondern lediglich durch reines Denken, durch die bloße Kraft des Begriffes, gelange [1]). Die philosophische Untersuchung, meint er, insofern sie das an sich Wahre und Gewisse aufzufinden strebt, muß sich über die Sphäre des Erscheinenden erheben, darf nicht ausgehen von empirischen Thatsachen, sondern sie hat den allgemeinsten Begriff zu bestimmen, durch welchen Alles, was ist, gedacht wird, mithin die wesentlichen Merkmale des Seyns überhaupt festzusetzen. Offenbar ist der Begriff des Seyns der oberste für Alles, was ist. Es gibt in unserem Vorstellen keinen höheren Gegensatz, als den zwischen Seyn und Nichtseyn. Der erste und allgemeinste Grundsatz nun, der auf dem Wege des reinen Denkens zu unserem Bewußtseyn gelangt, setzt diesen Gegensatz für unser Vorstellen voraus und schließt ihn aus der von unserem Vorstellen unabhängigen Wirklichkeit aus, indem er lautet: nur das Seyende existirt wirklich. Das Nichtseyende, wenn man es für mehr als eine bloße Vorstellung halten will, ist nichts Anderes als eine täuschende Vorstellung; es hat keine Bedeutung als etwas Vorhandenes für unser Erkennen, weil es keine Realität

1) Parm. bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 111—115., wo die ersten 37 Verse sich finden, mit denen sein Lehrgedicht begann, nebst des Sextos Erklärung derselben. Euseb. Praep. Evang. I, 8. p. 23. d. und XIV, 17. p. 756. b.

und Gültigkeit in der Natur des Weltganzen besitzt. Nun müßte aber in aller Veränderung, sowohl im Werden von irgend einem Ding, als in der räumlichen Bewegung, das Seyn mit dem Nichtseyn verbunden gedacht werden, nämlich theils das Nichtseyn einer bestimmten Qualität oder Quantität mit dem Daseyn derselben, theils das Raumerfüllende mit dem leeren Raume, der ein Nichtseyendes ist. Folglich gibt es schlechterdings keine Veränderung für das Weltganze als solches [1]).

Also nur das Seyende ohne den Gegensatz des Nicht-

1) Simplic. in Arist. Phys. fol. 25. a. (vergl. Procl. in Plat. Tim. II. p. 105.) theilt uns im Bezug auf diesen Gedanken folgende Verse des Parmenides mit:

Ἡμὲν ὅπως ἔστι τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ,
Ἡδ' ὡς οὐκ ἔστι τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
Τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεναι ἀταρπόν,
Οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν,
Οὔτε φράσαις....

Gleich hierauf gibt Simplikios eine andere Stelle aus dem Parmenides, die mit den Worten beginnt:

...ἔστι γὰρ εἶναι,
Μηδὲν δ' οὐκ εἶναι, τά τέ σε φράζεσθαι ἄνωγα.

Vergl. Arist. Met. I, 5. III, 4. Besonders dient zur Verdeutlichung dieses Parmenideischen Hauptsatzes Arist. de Gen. et Corr. I, 8.: ἐνίοις γὰρ ἔδοξε τῶν ἀρχαίων, τὸ ὂν ἐξ ἀνάγκης ἓν εἶναι καὶ ἀκίνητον· τὸ μὲν γὰρ κενὸν οὐκ ὄν, κινηθῆναι δ' οὐκ ἂν δύνασθαι μὴ ὄντος κενοῦ κεχωρισμένου· οὐδ' ἂν πολλὰ εἶναι μὴ ὄντος τοῦ διείργοντος. κ. τ. λ. Euseb. Praep. Evang. I, 8. p. 23. d. So führt auch Platon Sophist. p. 237. a., die beiden Verse des Parmenides an:

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτ' οὐδαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα·
Ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.

seyenden ist in der wahren Wirklichkeit und für die erkennende Vernunft vorhanden und deshalb schließt das wahrhaft wirkliche und rein erkennbare Seyn die Möglichkeit des Ursprunges und des Unterganges völlig aus seinem Wesen aus, ist dem Anderswerden und der Aufeinanderfolge der Zeitabschnitte nicht unterworfen [1]). Es würde etwas ganz Undenkbares seyn, wenn man behaupten wollte, das Seyn sey geworden, mithin vor dem Seyn sey das Nichts gewesen, weil man hierdurch dem Nichts eine reale Bedeutung als einem vor dem Seyn vorhandenen oder gar als dem Grunde des Seyns zuschreiben wollte. Eben so wenig denkbar ist, daß das Seyn aufhören, mithin in ein Nichts, welches alsdann übrig bliebe, übergehen könnte; ferner eben so wenig, daß sich das Seyende bewege, da Bewegung ohne leeren Raum, worin sie vorginge, nicht möglich ist, die Vorstellung des leeren Raumes aber zu den bloßen Einbildungen gehört, nicht etwas Wirkliches bezeichnet; denn Alles ist mit Seyn erfüllt. Aus dem nämlichen Grunde folgt, daß das Seyende nicht als eine Vielheit gefaßt werden kann, denn um Vielheit zu seyn,

1) Arist. Phys. I, 2. de Coelo III, 1. Simplic. in Arist. Phys. fol. 31. a. Plut. bei Euseb. Praep. Evang. I, 8. p. 23. c. u. d. Bruchstücke des Parmenides in Brandis Commentat. Eleat. P. I. v. 58. seq.:

..... μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
Λείπεται, ὡς ἔστι· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασσι
Πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν, ἐστιν
Οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον·
Οὐδέ ποτ' ἦν, οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστιν ὁμοῦ πᾶν
Ἕν συνεχές· .....

müßte es durch leere Zwischenräume getrennt werden, dergleichen es nicht gibt [1]).

Das Seyende ist demnach unbeweglich und unveränderlich, durchaus zusammenhangend oder Eins, immerdar sich selbst gleich, Eins und Alles. Es ist aber dessenungeachtet nicht ein Unbegrenztes oder Unendliches, sondern es ist begrenzt. Parmenides hat nur angedeutet, wie er dies verstehe, indem er sagt: es sey nicht unvollendet oder ihm mangle nichts und demzufolge könne es nicht unendlich seyn [2]). Offenbar hat er jedoch den nämlichen Begriff von dem Unendlichen, den auch Aristoteles hat und bestimmter ausdrückt mit den Worten [3]): „unendlich ist dasjenige, zu welchem, wenn man es in Hinsicht seiner

1) Plat. Theaet. p. 180. e. Arist. de Gener. et Corrupt. I, 8. Simplic. in Arist. Phys. fol. 9. a. 17. b. 19. a. Bruchstücke des Parmenides u. s. w. v. 83. seq.:

Οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον.
Οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μὲν συνέχεσθαι,
Οὐδέ τι χειρότερον· πᾶν δὲ πλέων ἐστὶν ἐόντος.
Τῷ συνεχὲς πᾶν ἐστιν, ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.
Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
Ἐστὶν ἄναρχον κ' ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
Τῇδε μάλ' ἐπλάγχθησαν, ἄπωσε δὲ πίστις ἀληθής.

2) Parmen. bei Simplic. in Arist. Phys. fol. 9. a.:

Οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι,
Ἐστὶ γὰρ οὐκ ἐπιδευές, μὴ ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

3) Arist. Phys. III, 6. Aristoteles lobt es daher an Parmenides, daß dieser sich das All als begrenzt gedacht habe, und bemerkt in dieser Hinsicht, l. c.: διὸ βέλτιον οἰητέον Παρμενίδην Μελίσσου εἰρηκέναι, ὁ μὲν γὰρ τὸ ἄπειρον ὅλον φησίν, ὁ δὲ, τὸ ὅλον πεπεράνθαι „μεσσόθεν ἰσοπαλές“, οὐ γάρ, ὡς λίνον λίνῳ, στι ἔσυνάπτειν τῷ παντὶ καὶ ὅλῳ τὸ ἄπειρον.

Quantität faßt, immer noch Etwas, was außer ihm ist, in Gedanken hinzugefügt werden kann; was aber nichts außer sich hat, das ist vollendet, vollkommen und ein Ganzes." Indem nun Parmenides das Seyende als das Eine, welches Alles ist, als ein in sich selbst vollendetes abgeschlossenes Ganzes auffaßte, jenseits dessen nichts als vorhanden gedacht werden dürfe, so konnte er ihm nicht, ohne sich selbst zu widersprechen, die Eigenschaft des Unendlichen, also nach seiner Ansicht, des Unvollendeten, für den Begriff noch nicht Fertigen, beilegen. Das Seyende ist ein Begrenztes, insofern es ein vollständiges Ganze für den Begriff ist, und da es allenthalben sich selbst gleich ist, muß es als kugelförmig vorgestellt werden [1]).

Das Seyn im Weltganzen und das Denken und Erkennen in ihm ist eins und dasselbe [2]). Dies folgt nothwendig daraus, daß das Denken kein Nichtseyendes, wie etwa der leere Raum, und daß außer dem Seyn im Allgemeinen gar Nichts ist.

38. In den angegebenen Sätzen sind die wichtigsten Resultate der reinen Vernunftbetrachtung nach Parmenides

1) Bruchstücke des Parmenides u. s. w. v. 103. seq.

Αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστίν,
Πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ
Μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· ....

Vergl. Plat. Sophist. p. 244. e.

2) Bruchstücke des Parmenides u. s. w. v. 95. seq.:

Ταὐτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα,
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
Εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γάρ ἐστιν ἢ ἔσται
Ἄλλο παρὲξ τοῦ ἐόντος· ....

enthalten, soweit wir sie noch aus den Fragmenten seines Gedichtes und aus den Bemerkungen der Alten mit einiger Sicherheit kennen. Aus diesen, wie aus jenen, ergibt sich nun aber auch mit Zuverlässigkeit, was wir schon oben bemerkt haben, daß er mit dieser allgemeinen apriorischen Wahrheitslehre eine Theorie zur Erklärung des erscheinenden sinnenfälligen Daseyns verbunden habe. Nur über das innere Verhältniß beider Theorieen finden wir nirgends in unseren Quellen eine erwünschte Auskunft. Wir würden uns hier also mit der bloßen Anerkennung unserer Ungewißheit begnügen müssen, wenn wir uns nicht für berechtigt halten dürften, einer Spur zur Entdeckung dieses Verhältnisses zu folgen, auf welche uns die Natur der Sache selbst und ein Fingerzeig des Aristoteles führt.

In der Natur der Sache nämlich liegt es, daß Parmenides lediglich die Ansicht von der Entstehung und der Veränderung der Welt als eines Ganzen, als des Inbegriffes oder vielmehr der lebendigen Einheit aller Stoffe und Kräfte, verwerfen, und dieser Vorstellung seine Lehre von der Beharrlichkeit dessen, was wahrhaft ist, entgegensetzen, jedoch nicht den Wechsel und die Veränderung des Individuellen als solchen, unter dem wandellosen Seyn des Allgemeinen, läugnen oder für einen schlechthin täuschenden Schein ausgeben konnte. Die sinnliche Wahrnehmungserkenntniß mochte er nur aus dem Grund und in dem Sinne für trügerisch halten, weil sie bloß das Besonder- und Wandelbare, nicht aber das beharrliche Allgemeine vernimmt. Denn sie verleitet zufolge dieser ihrer Beschränktheit und Einseitigkeit dazu, daß wir die Annahme des Werdens und der Bewegung mit der Vorstellung des Al-

verknüpfen und in diesem Irrthum eine Erklärung der Realität und der Beschaffenheit des allgemeinen Seyns aufstellen, in der wir den Begriff des Nichtseyns nicht entbehren können.

Aus der Verbindung aber der reinen Vernunfterkenntniß mit der Sinneserkenntniß, in welcher die letztere der ersteren untergeordnet wird, entspringt eine vermittelnde, den Sinnenschein mit der apodiktischen Wahrheit in Einklang bringende Weltbetrachtung, und diese ist eben die physikalische. Ihr Zweck ist, unbeschadet der Vorstellung des nur denkbaren Einen, das da Alles ist, das anschauliche Mannigfaltige abzuleiten und zu erklären, und die Naturerscheinungen, so viel als möglich, auf Gründe und Gesetze zurückzuführen. Sie macht aber für die ihr eigenthümlichen Lehrsätze nur auf Wahrscheinlichkeit, nicht auf Gewißheit Anspruch [1]). Aristoteles äußert sich hierüber auf eine sehr berücksichtigungswerthe Weise, indem er sagt: Parme-

1) Bruchstücke des Parmenides u. s. w. v. 111. seq.:

'Εν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
'Αμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
Μανθάνε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Vergl. Diog. Laert. IX, 22.: δισσήν τε ἔφη εἶναι τὴν φιλοσοφίαν, τὴν μὲν κατ' ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν. Plut. adv. Colot. p. 1114. b. seq.: ἀλλ' ὅγε Παρμενίδης οὔτε πῦρ ἀνῄρηκεν, οὔτε ὕδωρ, οὔτε κρημνόν, οὔτε πόλεις (ὥς φησι Κολώτης) ἐν Εὐρώπῃ καὶ 'Ασίᾳ κατοικουμένας· ὅς γε καὶ διάκοσμον πεποίηται καὶ στοιχεῖα μιγνὺς τὸ λαμπρὸν καὶ τὸ σκοτεινόν, ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ· καὶ γὰρ περὶ γῆς εἴρηκε πολλὰ καὶ περὶ οὐρανοῦ καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρων ..... ἐπεὶ δὲ καὶ πάντων καὶ Σωκράτους ἔτι πρότερος συνεῖδεν, ὡς ἔχει τι δοξαστὸν ἡ φύσις, ἔχει δὲ καὶ νοητόν. κ. τ. λ.

nides, in der Meinung, daß es nicht ein Nichtseyendes neben dem Seyenden gebe, mußte demzufolge nothwendiger Weise dafürhalten, daß das Seyende Eins sey und daß sich außer ihm nichts Anderes finde. Gezwungen aber, dem Erscheinenden zu folgen und annehmend, das Eine sey, was es als solches ist, für den Begriff, sey aber eine Vielheit für die Sinneswahrnehmung, setzte er wieder zwei Ursachen und zwei Principien, das Warme und das Kalte, gleichsam Feuer und Erde, von denen er das Warme in die Rubrik des Seyenden, das Andere in die des Nichtseyenden ordnete [1]).

39. Wir glauben hiernach, daß folgender Gedankengang der physikalischen Welterklärung des Parmenides zum Grunde liegt. Sie setzt die reine Vernunftwahrheit voraus, daß alle Gegensätze nur scheinbar zwei oder mehrere einander entgegenstehende, gleich reale oder positive Momente enthalten, da nichts positiv und real ist, als das Eine. Aber sie bemerkt, nur in dem Ganzen ist das Seyn, so wie es gedacht werden muß, unveränderlich, selbstständig und vollständig enthalten, in dem Einzelnen und Besonderen stellt sich das Seyn für unsere Wahrnehmung als ein vielfach getheiltes, mangelhaftes, abhängiges und wandelbares dar. Sie nimmt daher zwei Elemente und letzte

1) Met. I, 5.: Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν. Παρὰ γὰρ τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται τὸ ὂν καὶ ἄλλο οὐθέν. — Ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ λόγον, πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς τίθησι πάλιν, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων δὲ τὸ μὲν κατὰ τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.

So viel nach muthmaßlicher Bestimmung von der Grundlage der Phänomenologie unseres Eleaten und von dem Verhältnisse derselben zu seiner All-Einheitslehre. Einer specielleren Bearbeitung dieses Gegenstandes bleibe es überlassen, die keinesweges ergiebigen Resultate der Vergleichung und Beurtheilung einiger dürftigen, wenig zusammenhängenden Parmenideischen Fragmente und der sparsamen und noch dazu größtentheils unzuverlässigen Angaben mitzutheilen, in denen von seiner Anordnung der Hauptbestandtheile des Kosmos und seiner Erklärung einzelner Naturwirkungen die Rede ist.

nides gefaßt und dergestalt als seiner von uns angenommenen physikalischen Grundansicht entsprechend betrachtet werden zu dürfen, welchen Theophrastos l. c. mit folgenden Worten anführt: Φησὶ (ὁ Παρμενίδης), τὸ νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι, διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρός· ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι, καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν.

Zenon aus Elea.

40. Zenon aus Elea, Schüler und Freund des Parmenides [1]), ergriff das System seines großen Lehrers [2]), wie es scheint, ohne wesentliche Abänderungen, machte sich aber durch die Vertheidigung desselben auf eine eigenthümliche Weise verdient. Er bemerkte nämlich, daß die Gegner nicht in die Gedankensphäre des Parmenides eingingen und dessen Lehre nicht durch Bestreitung seiner obersten Grundsätze zu widerlegen suchten, sondern daß sie ihre Angriffe darauf beschränkten, aus der Annahme der Einheit und Unveränderlichkeit des Seyns Ungereimtheiten zu folgern, die für den Gesichtspunct des erfahrungsmäßigen Bewußtseyns sich ergaben. Deshalb wollte er ihnen auf ähnliche Weise begegnen und von dem Standpuncte des reinen Denkens aus zeigen, daß ebenfalls Ungereimtheiten und zwar weit bedeutendere, daß entschiedene Widersprüche

1) Plat. Parmenid. p. 127. u. 128. Diog. Laert. IX, 25. Er blühte nach Diogenes um die neun und siebzigste Olympiade (um 460 vor Chr.). Nach der einleitenden Erzählung in Platons Parmenides war er um fünf und zwanzig Jahre jünger, als Parmenides. Diogenes bemerkt über ihn l. c.: γέγονε δὲ ἀνὴρ γενναιότατος καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ ἐν πολιτείᾳ.

2) „Παρμενίδης ὁ μέγας", wie Platon, Sophist. p. 237. a., den Fremdling aus Elea sagen läßt.

herauskämen, wenn man die vernünftige Erkennbarkeit der Vielheit und der Bewegung der Dinge annähme [1]). Er machte zu dem Ende einen umfassenderen Gebrauch von der bis dahin nur hier und da für einzelne Behauptungen angewandten Methode der indirecten Beweisführung durch contradictorische Entgegensetzung von Urtheilen und durch Darlegung des Irrthumes, mit welchem das eine von beiden entgegengesetzten Urtheilen behaftet ist. Auch schrieb er, und wahrscheinlich zuerst, in der dieser Methode angemessenen dialogischen Form, oder doch, wenn er auch nicht das eigentliche Wechselgespräch einführte, in der Form von Fragen und Antworten [2]). Nach dem Zeugnisse des Sextos Empirikos [3]) und des Diogenes Laertios [4]) soll Aristoteles ihn den Urheber der Dialektik genannt haben. Da Aristoteles mit diesem Ausdrucke die Kunst bezeichnet, streitige wissenschaftliche Puncte durch Erörterung des Für und des Wider polemisch abzuhandeln, so haben wir keinen Grund zu zweifeln, daß er ihm wirklich und mit Recht

1) Plat. Parmenid. p.128. b. seq., wo Zenon selbst, über die Absicht seiner schriftlichen Vertheidigung des Parmenideischen Lehrbegriffes gegen Sokrates sich erklärend, eingeführt wird und sie mit folgenden Worten bezeichnet: ἔστι δὲ τόγε ἀληθὲς, βοήθειά τις ταῦτα τὰ γράμματα τῷ Παρμενίδου λόγῳ, πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμῳδεῖν, ὡς εἰ ἓν ἔστι πολλά, καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὑτῷ. Ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας καὶ ἀνταποδίδωσι ταῦτα καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν, ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις, ἧ, εἰ πολλά ἐστιν, ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι, εἴ τις ἱκανῶς ἐπεξίοι.

2) Diog. Laert. III, 47. Arist. de sophist. Elench. c. 10.

3) Adv. Math. VII, 7.

4) IX, 25.

dies Verdienst zuerkannt, in dem Sinne, daß Zenon zuerst in größerem Maß und auf eine bemerkenswerthe Weise jene Kunst ausgeübt, deren Methode Aristoteles zuerst im wissenschaftlichen Zusammenhange dargestellt. Von seinen Schriften, deren Suidas [1]) mehrere anführt und unter denen wohl die wichtigste und berühmteste die von Platon erwähnte [2]) war, welche die apagogischen Beweise für die Gültigkeit der Parmenideischen Metaphysik enthielt, ist, mit Ausnahme einiger kurzer Stellen aus der letzteren, nichts auf uns gekommen. Wir finden diese Stellen bei Aristoteles und Simplikios, und sie sind, in Verbindung mit dem Wenigen, was beide Schriftsteller nebst Platon über Zenon äußern, die einzigen zuverlässigen Quellen unserer Kenntniß seiner Leistungen. Um in jenen Beweisen einen vernünftigen Sinn und eine philosophische Bedeutung zu finden, müssen wir den Unterschied vor Augen haben, den Parmenides zwischen Vernunfterkenntniß und Wahrnehmungserkenntniß gesetzt, und sie nicht anders fassen, als wie es diesem Unterschiede zufolge die Natur der Sache erfodert. Zenons Polemik war ohne Zweifel nicht gegen die Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes als solchen gerichtet, die ihm der Widerlegung durch sein dialektisches Verfahren weder fähig noch bedürftig erscheinen konnten, sondern gegen die Lehrmeinungen der Philosophen, welche den Parmenideischen Gegensatz zwischen der apriorischen Einheitslehre und der physikalischen Theorie nicht zugeben wollten. Ihnen mußte er zu beweisen suchen, daß es wirk-

1) s. v. Ζήνων Τελευταγόρου. Auch Diogenes Laertios sagt IX, 25.: Φέρεται δὲ αὐτοῦ βιβλία πολλῆς συνέσεως γέμοντα.

2) Plat. Parmenid. l. c.

lich einen Standpunct des reinen Denkens gebe, auf welchem die Vielheit und die Bewegung und mithin auch der leere Raum, innerhalb dessen die Dinge sich bewegen und durch den sie getrennt seyn sollen, nicht als an sich seyend gedacht werden können, weil ihre Begriffe einen unauflösbaren Widerspruch an sich tragen. Ohne die empirische, für die Wahrnehmung gegebene Realität der Vielheit und der Bewegung zu bestreiten, die er vielmehr mit Parmenides übereinstimmend physikalisch erklärte [1]), beabsichtigte er lediglich die Nichtigkeit der vermeinten rein vernünftigen Denkbarkeit derselben nachzuweisen, um ihre Annahme aus dem Gebiete der Aletheologie in das der Phänomenologie zu verweisen.

41. Zenon stellte die Behauptung auf, man könne eine Vielheit von veränderlichen Dingen im reinen Denken nicht anerkennen, weil man ihnen Eigenschaften beilegen müßte, die mit einander unvereinbar seyn. Denn man müßte sie zugleich als einerlei und als verschieden gelten lassen [2]); als einerlei, weil jedes schlechthin sey, was jedes andere ist, nämlich ein Wirkliches, welches die Charaktere der Wirklichkeit in sich vereinige; als verschieden, weil jedes doch ein anderes seyn, eine Existenz für sich besitzen solle, die den anderen nicht zukomme. Ferner müßte man sie zufolge ihrer Theilbarkeit zugleich für klein und für groß, ja ebensowohl für gänzlich ausdehnungslos erachten, als für ausgedehnt ins Unendliche [3]). Das Erstere finde Statt, insofern sie auf Einheiten zurückgeführt werden müßten,

1) Man vergl. Diog. Laert. IX, 29.

2) Plat. Parmenid. p. 127. Phaed. p. 261. d.

3) Simplic. in Arist. phys. fol. 30. a. u. b.

welche selbst nicht ferner theilbar ihrer Zusammensetzung zum Grunde lägen, welche die wahren Endpuncte der Theilung, eben deshalb aber bloße mathematische Puncte wären, die zu einem Dinge hinzugesetzt dasselbe nicht vergrößern, von ihm weggenommen es nicht verkleinern. Ein solcher Punct als Einheit und eine Mehrheit solcher Puncte nehme allerdings keinen Raum ein, sey aber auch kein wirkliches Ding [1]) Das Zweite gelte, insofern die Dinge als raumerfüllend, als ausgedehnt vorzustellen wären, da denn ins Unendliche fort jeder gegebene Theil derselben einen Raum einnehmen und einer neuen Theilung fähig seyn würde. So lasse sich auch aus einem anderen Gesichtspuncte zeigen, daß jede Vielheit zugleich begrenzt und unbegrenzt gedacht werden müsse [2]). Denn auf der einen Seite müsse man sagen: was viel ist, ist so, oder so viel, weder mehr noch weniger; mithin hat es eine bestimmte, vollendete

1) Simplic. l. c. Arist. Met. III, 4.: ἔτι εἰ ἀδιαίρετον αὐτὸ τὸ ἕν, κατὰ μὲν τὸ Ζήνωνος ἀξίωμα. οὐδὲν ἂν εἴη· ὃ γὰρ μήτε προστιθέμενον, μήτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ τι μεῖζον, οὔ φασιν εἶναι τοῦτο τῶν ὄντων, ὡς δηλονότι ὄντος μεγέθους τοῦ ὄντος· καὶ εἰ μέγεθος, σωματικόν, τοῦτο γὰρ πάντη ὄν. Τὰ δὲ ἄλλα πῶς μὲν προστιθέμενα ποιήσει μεῖζον, πῶς δ' οὐθὲν· οἷον ἐπίπεδον καὶ γραμμή, στιγμὴ δὲ καὶ μονὰς οὐδαμῶς.

2) Simplic. fol. 30. b.: προδείξας γάρ, ὅτι εἰ μὴ ἔχει τὸ ὂν μέγεθος, οὐδ' ἂν εἴη, ἐπάγει· „εἰ δ' ἔστιν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου, καὶ περὶ τοῦ προὔχοντος ὁ αὐτὸς λόγος· καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἕξει μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι· ὅμοιον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν. Οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται, οὔτε ἕτερον, πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. Οὕτως εἰ πολλά ἐστιν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα, μικρὰ μέν, ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δέ, ὥστε ἄπειρα εἶναι."

und beschränkte Quantität. Auf der anderen Seite sey jeder beliebige Abstand von einem gegebenen Punct einer Größe, möge sie nun eine continuirliche oder eine discrete seyn, bis zu irgend einem anderen unendlich, weil eine unendliche Menge von Theilen dazwischenliege [1]).

Für die Möglichkeit der Bewegung, behauptete Zenon ferner, welche die wichtigste unter den Arten der Veränderungen und die gemeinschaftliche Bedingung der übrigen ist, wird das Vorhandenseyn des leeren Raumes vorausgesetzt. Wäre aber der leere Raum etwas Wirkliches, worin das andere Seyende sich befände, so würde man bei ihm ebensowohl, wie bei diesem, die Frage nach dem „wo?" zu beantworten haben. Er müßte nicht weniger, wie alles Andre, irgendwo seyn. Man bedürfte also eines Raumes als Aufenthaltortes für den Raum und dieses ginge dergestalt ins Unendliche fort [2]).

Aber gesetzt auch, es gäbe einen leeren Raum, so wäre die Bewegung dennoch für die reine Vernunft nicht vorstellbar. Denn in dem Gedanken, daß ein Körper von

1) Simplic. l. c.: δεικνύς γάρ, ὅτι εἰ πολλά ἐστιν, τὰ αὐτὰ πεπερασμένα ἐστί καὶ ἄπειρα, γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν ὁ Ζήνων· „εἰ πολλά ἐστιν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι, ὅσα ἐστί, καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττονα. Εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστιν, ὅσα ἐστί, πεπερασμένα ἂν εἴη. Καὶ πάλιν, εἰ πολλά ἐστιν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν· ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων ἐστί, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξύ, καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστί."

2) Arist. Phys. IV, 3.: Ὃ δὲ Ζήνων ἠπόρει, ὅτι εἰ ὁ τόπος ἐστί τι, ἐν τίνι ἔσται, λύειν οὐ χαλεπόν. Οὐδὲν γὰρ κωλύει, ἐν ἄλλῳ μὲν εἶναι τὸν πρῶτον τόπον, μὴ μέντοι ὡς ἐν τόπῳ ἐκείνῳ, ἀλλ' ὥςπερ ἡ μὲν ὑγίεια ἐν τοῖς θερμοῖς, ὡς ἕξις, τὸ δὲ θερμὸν ἐν τῷ σώματι, ὡς πάθος· ὥςτ' οὐκ ἀνάγκη, εἰς ἄπειρον ἰέναι.

einem gegebenen Standpunct aus bis zu einem anderen fortrücke, liegt ein Widerspruch, weil in ihm angenommen wird, daß während eines begrenzten Zeitabschnittes eine unendliche Raumgröße durchwandert werden könne. Jeder beliebige Raumtheil ist eine unendliche Größe, weil er aus unendlich vielen Theilen besteht. Deshalb ist eine unendliche Synthesis von Zeitmomenten erfoderlich, um die unbegrenzte Menge der Theile eines Raumabschnittes in Gedanken zu durchwandern. Nehmen wir an, daß ein Körper sich bewegt, so kann er für unser Denken nicht bis zum Ende der Linie kommen, auf welcher er sich bewegt. Denn zuvor müßte er bis zur Hälfte derselben gekommen, und ehe er dieses Ziel erreicht, bis zur Hälfte dieser Hälfte gelangt seyn. Dies geht so fort, und unaufhörlich steht dem Erreichen des gesetzten Zieles die Nothwendigkeit entgegen, zuvor noch die Hälfte der Hälfte durchmessen zu haben [1]). Aus gleichem Grund ist nicht denkbar, daß ein langsam sich bewegender Körper, der einen gewissen Vorsprung voraus hätte, von einem sehr schnell forteilenden könnte eingeholt werden. Denn wir vermögen den Abstand zwischen beiden unaufhörlich in immer kleiner werdende Theile zu zerlegen, ohne daß derselbe hiedurch in unseren Gedanken aufgehoben oder vernichtet werden kann [2]). End-

1) Arist. Phys. VI, 9.: πρῶτος μὲν ὁ (λόγος) περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι, διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον, ἢ πρὸς τὸ τέλος.

2) Arist. l. c. δεύτερος δὲ ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς· ἔστι δ' οὗτος, ὅτι τὸ βραδύτερον οὐδέποτε καταληφθήσεται θέον ὑπὸ τοῦ ταχίστου. Ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διῶκον, ὅθεν ὥρμησε τὸ φεῦγον· ὥστ' ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον.

lich müßte Alles, was man sich im Zustande der Bewegung denkt, zugleich auch als ruhend vorgestellt werden. Denn in einem jeden Momente hält sich das Forteilende in einem Puncte des Raumes auf; seine Bewegung besteht daher aus lauter Momenten der Ruhe und sie kann als Summe solcher Momente aus dem Gesichtspuncte des Begriffes nur für einen Stillstand gelten [1]).

42. Durch diese dialektische Nachweisung der Widersprüche in den reinen Begriffen der Vielheit und der Bewegung der Dinge ward auf dem indirecten Wege von Zenon erhärtet, was Parmenides direct behauptet hatte, daß es ein Gebiet des apriorischen Denkens gebe, in welchem das Seyn unter anderen Charakteren, als diejenigen seyn, unter denen es sich in der Erscheinung kundgebe, aufgefaßt und in welchem die Einheit und die Unveränderlichkeit von ihm mit Nothwendigkeit prädicirt werden müsse.

Konnte es nun, wie wir oben bemerkt haben, unmöglich die Meinung und Absicht Zenons seyn, auch die erfahrungsmäßige Existenz der Vielheit und der Bewegung durch die von uns in Betracht gezogenen Einwürfe zu bestreiten, so haben wir keinen Grund, zu zweifeln, daß er nach dem Vorgange seines Lehrers und mit ihm in der Hauptsache einstimmig eine Theorie der Naturerscheinungen sich werde ausgebildet und diese sowohl schriftlich als mündlich werde

1) Arist. l. c. *Ζήνων δὲ παραλογίζεται· εἰ γὰρ ἀεί, φησίν, ἠρεμεῖ πᾶν, ἢ κινεῖται, ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον (ἔστι δ' ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν, τῷ κατὰ τὸ ἴσον), ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι ὀϊστόν.* In diesem Sinne sagt auch Zenon bei Diogenes Laertios IX, 72.: *τὸ κινούμενον οὔτε ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖται, οὔτε ἐν ᾧ μή ἐστι.*

vorgetragen haben. Demnach dürfte der Bericht bei Diogenes Laertios, wenn er gleich durch keine gewichtigeren Zeugnisse bestätigt wird, dennoch Glauben verdienen, der ihm einige physikalische Lehrsätze zuschreibt, welche einem Schüler des Parmenides ganz angemessen sind [1]).

1) Diog. Laert. IX, 29.: ἀρέσκει δὲ αὐτῷ τάδε· κόσμους εἶναι, κενόν τε μὴ εἶναι, γεγενῆσθαι δὲ τὴν τῶν πάντων φύσιν ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ, λαμβανόντων αὐτῶν εἰς ἄλληλα τὴν μεταβολήν. Γένεσίν τε ἀνθρώπων ἐκ γῆς εἶναι, καὶ ψυχὴν κρᾶμα ὑπάρχειν ἐκ τῶν προειρημένων κατὰ μηδενὸς τούτων ἐπικράτησιν.

Melissos.

43. Auf dem Wege, den Parmenides eingeschlagen hatte, durch Entwickelung der dem Begriffe des Seyns im reinen Denken zukommenden positiven Bestimmungen, suchte gleichfalls Melissos aus Samos die Einheit und Unveränderlichkeit des Alls zu beweisen. Er blühte, nach dem Zeugnisse des Apollodoros, um die vier und achtzigste Olympiade [1] (444 vor Chr. Geb.), nicht bloß als Philosoph bekannt, sondern auch als Staatsmann und Feldherr [2]. Laut einer nicht hinreichend verbürgten Nachricht, die nur in wenigen unserer späteren Quellen sich findet, soll er ein Zuhörer des Parmenides gewesen seyn [3]. Mag er nun aber dessen mündlichen Unterricht benutzt oder bloß aus Schriften den Parmenideischen Lehrbegriff kennen gelernt haben, unverkennbar ist es, daß seiner Speculation durch Parmenides ihre Richtung gegeben ward, und daß er ihm in seinen Untersuchungen sich anschloß. Er entfernte sich, indem er noch schärfer und gründlicher, als sein Vorgän-

1) Diog. Laert. IX, 24.

2) Diog. Laert. l. c. Plut. Vit. Pericl. und adv. Colot. p. 1126. b. Aelian. Var. Hist. VII, 14.

3) Diog. Laert. l. c. Aristocl. bei Euseb. Praep. Evang. XIV, 17. p. 758. a.

ger, zu verfahren strebte, in einigen Puncten von ihm. Wir können zwar über den Zusammenhang und die Bündigkeit seiner Erörterungen nicht aus eigener Anschauung mit Sicherheit urtheilen, da uns aus einer Schrift von ihm, die in ungebundener Rede verfaßt war, nur einzelne Sätze übrig geblieben sind. Doch dürfen wir nicht bezweifeln, daß er in Hinsicht des philosophischen Tiefsinnes und selbstständiger Denkkraft ziemlich weit unter Parmenides stand, und daß es ihm keineswegs gelang, das eleatische System zu vervollkommnen. Denn offenbar haben Platon und Aristoteles, die jenen so vorzüglich hochgeachtet, keinen besonderen Werth auf die Leistungen des Melissos gelegt. Melissos hat auf ähnliche Weise, wie Parmenides und Zenon, neben der Theorie der gewissen Wahrheit eine physikalische Wahrscheinlichkeitslehre aufgestellt [1]). Aber nur von der ersteren, weil nur diese wegen ihres Contrastes mit der gewöhnlichen Betrachtungsweise der Dinge die Aufmerksamkeit der Späteren auf sich zog, sind uns einige Fragmente aufbewahrt worden.

44. Es scheint, daß die wichtigsten Bestimmungen, in welchen Melissos von Parmenides abgewichen, die Unendlichkeit und die Unkörperlichkeit des wahren Seyns betroffen und in einer verschiedenen Vorstellung von der Einheit desselben ihren Grund gehabt haben. Aristoteles bemerkt zur Unterscheidung des beiderseitigen Systemes [2]): „Par-

1) Joh. Philopon. in Arist. Phys. B. p. 6.: Ὁ Μέλισσος ἐν τοῖς πρὸς ἀλήθειαν ἓν εἶναι λέγων τὸ ὄν, ἐν τοῖς πρὸς δόξαν δύο φησὶν εἶναι τὰς ἀρχάς τῶν ὄντων, πῦρ καὶ ὕδωρ.

2) Met. I, 5.: Παρμενίδης ἔοικε τοῦ κατὰ λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην.

menides habe das Eine dem Begriffe nach, Melissos dagegen es der Materie nach aufgefaßt." Der Sinn dieser Worte ist: der letztere dachte sich nicht, wie der erstere, daß das mit verschiedenen Kräften und Beschaffenheiten begabte All der Dinge, was z. B. ebensowohl der gesammte ewige körperliche Stoff, als die allumfassende Denkkraft sey, jener Verschiedenheit unerachtet, dem Wesen nach und für den Begriff Eins seyn könne und müsse. Vielmehr glaubte er, in der Materie, d. h. in Demjenigen, woraus das Seyende bestehe [1]), die Einheit des Seyenden nachweisen zu müssen. Für unverträglich mit dem Charakter dieser Einheit hielt er die Körperlichkeit [2]). Denn er nahm an, eben weil er die Einheit nicht als eine ideelle, sondern als eine materielle in der angegebenen Bedeutung faßte, alles Körperliche sey theilbar und bestehe aus Theilen und könne deshalb, wenn es zu einem Ganzen zusammengefaßt werde, keine wahre Einheit ausmachen [3]). Auch war er der Meinung, daß das Eine grenzenlos seyn müsse, weil sonst die Materie desselben irgendwo einen Anfang und irgendwo ein Ende hätte und beschränkt würde durch das Nichtseyende [4]).

1) Das Wort „Materie, ὕλη, bezeichnet bei Aristoteles nicht bloß in einem speciellen Sinne den körperlichen Stoff, sondern gewöhnlich in einem ganz allgemeinen dasjenige, woraus Etwas ist, im Gegensatze gegen die Ursache, wodurch Etwas ist.

2) Simplic. in Arist. Phys. fol. 19. a. 24. a.

3) Simplic. l. c. fol. 19. a.: καὶ ὁ Μέλισσος ἓν ἐὸν, φησὶ, δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν· εἰ δὲ ἔχει πάχος, ἔχοι ἂν μόρια καὶ οὐκέτι ἂν εἴη ἕν.

4) Arist. Met. l. c. Melissos bei Simplic. in Arist. Phys. fol. 22. b.: τὸ δὲ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτὴν, ἄπειρον

Hiernach also würde die untergeordnete Stellung, die Melissos mit dem Parmenides verglichen im Range der Denker einnimmt, hauptsächlich darin zum Vorscheine kommen, daß in seinem Kopf die ideale Einheit seines Vorgängers, welche dem Seyenden die entgegengesetzten Attribute der Körperlichkeit und der Geistigkeit und alle Eigenschaften der rein denkbaren Realität beizulegen verstattete, zu einer im alten Sinne dieses Wortes materiellen sich verkehrte, welche das Körperwesen von dem Seyenden ausschloß und das Eine zu einer bloßen logischen Abstraction machte.

45. Diesem Einen schrieb er troß der Unkörperlichkeit dennoch die Erfüllung alles Raumes zu [1]). Sollte er hierunter nur die Allgegenwart des Seyenden verstanden haben, so bleibt auffallend, daß er die Unmöglichkeit der Veränderung und Bewegung desselben auf gleiche Weise, wie Parmenides, mit dem Nichtvorhandenseyn des leeren Raumes in Verbindung gebracht.

Er begann die Reihe seiner metaphysischen Demonstra-

τυγχάνει ὄν, ἄπειρον ἄρα τὸ ὄν. Εἰ δὲ ἄπειρον, ἕν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα, ἄπειρον δὲ τὸ ὄν.. Lib. de Melisso etc. c. 1.

1) Melissos bei Simplic. l. c. fol. 9. a: οὐδὲ κενεὸν ἐστιν οὐδέν, τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστιν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τόγε μηδέν, οὐδὲ κινεῖται, ὑποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῆ, ἀλλὰ πλέων ἐστίν· εἰ μὲν γὰρ κενεὸν ἦν, ὑπεχώρει ἂν εἰς τὸ κενεόν, κενεοῦ δὲ μὴ ἐόντος, οὐκ ἔχει, ὅκη ὑποχωρήσει, πλέων οὖν ὂν οὐ κινεῖται. — Εἰ μὲν χωρεῖ τι ἢ εἰςδέχεται, οὐδὲ πλέων, εἰ δὲ μήτε χωρεῖ μήτε εἰςδέχεται, πλέων· ἀνάγκη τοίνυν πλέων εἶναι, εἰ κενεὸν μὴ ἔστιν· εἰ τοίνυν πλέων ἐστίν, οὐ κινεῖται. Vergl. Simplic. l. c. fol. 22. b. Lib. de Melisso etc. c. 1.

tionen damit, daß er die Nothwendigkeit im Denken aufwies, überhaupt etwas wirklich Seyendes anzunehmen [1]). Ist aber Etwas wirklich, fuhr er fort, so ist dies entweder ein Entstandenes oder ein Ewiges. Wäre es das Erstere, so müßte es entweder aus einem Seyenden oder aus dem Nichts geworden seyn. Aus dem Nichts kann nun unmöglich Etwas hervorgehen. Dies gilt schon in unserem Denken! von jedem näher bestimmten Ding, um so viel mehr also von demjenigen, was bloß als Seyendes überhaupt vorgestellt wird. Eben so wenig kann es aus einem Realen geworden seyn. Denn in diesem Falle bliebe es bloß, was es ist, und nähme keinen Ursprung. Hieraus folgt, daß von Ewigkeit her das Wirkliche existirt. Auf die nämliche Weise wird bewiesen, daß es nicht vergehen kann, indem sich weder denken läßt, daß es zu Nichts werde, noch daß es zufolge des Ueberganges in ein Seyendes aufhöre zu seyn.

Nur das Entstandene nimmt einen Anfang, das Nichtentstandene nimmt in keiner Hinsicht einen Anfang. Dem Seyenden darf also durchaus kein Beginn beigelegt werden. Eben so hat nur das Vergehende ein Ende, das Unvergängliche hat es in keiner Hinsicht, und deshalb kommt dem Seyenden kein Aufhören zu. Was weder irgend einen Anfang, noch irgend ein Ende hat, ist unendlich, mithin ist

1) Simplic. l. c.: (ὁ Μέλισσος) ἄρχεται τοῦ συγγράμματος οὕτως· Εἰ μὲν μηδέν ἐστι, περὶ τούτου τί ἂν λέγοιτο ὡς ἐόντος τινός; εἰ δέ τι ἔστιν, ἤτοι γινόμενόν ἐστιν, ἢ ἀεὶ ἐόν. Ἀλλ' εἰ γινόμενον, ἤτοι ἐξ ἐόντος ἢ ἐκ μὴ ἐόντος. Ἀλλ' οὔτε ἐκ μὴ ἐόντος οἷόν τε γενέσθαι τι, οὔτε ἄλλο μὲν οὐδὲν ἐόν, πολλῷ δὲ μᾶλλον τὸ ἁπλῶς ἐόν, οὔτε ἐκ τοῦ ἐόντος· εἴη γὰρ ἂν οὕτω καὶ οὐ γίνοιτο. κ. τ. λ.

die Unendlichkeit ein untrennbarer Charakter des Seyns [1]. Als unendlich ist das Reale ein Einziges. Denn gäbe es ein doppeltes oder mehrfaches, so würde jedes durch das andere beschränkt und nothwendig ein endliches seyn [2]. Zufolge seiner Einheit ist das Wirkliche unveränderlich und unbeweglich, wie dies Melissos durch einen doppelten Beweis darthut.

Was schlechthin ein Einziges immerdar seyn soll, behauptet er erstlich, muß ewig sich selbst gleich bleiben. Folglich geht es nicht zu Grunde, wird nicht größer oder kleiner, wird nicht bald so, bald anders geordnet, ist keinen Leiden und Schmerzen unterworfen. Wenn es etwas dergleichen erführe, würde es aus einem früheren Zustand in einen anderen versetzt, folglich würde es ein anderes werden. Nun ist aber außer dem einen Seyenden nichts Anderes denkbar, und eben deshalb kann dasselbe keiner Veränderung unterliegen [3].

1) Dieser Melissische Beweis für die Schrankenlosigkeit des Seyenden wird bei mehreren Gelegenheiten von Aristoteles als ein fehlerhafter gerügt. Man vergl. Arist. de sophist. Elench. 4. 5. und 28. Phys. I, 3. Aristoteles macht nämlich darauf aufmerksam, daß nur die zeitliche Unendlichkeit des Alls von Melissos bewiesen, die räumliche aber erschlichen sey. Er sagt de sophist. Elench. 5.: οἷον ὁ Μελίσσου λόγος, ὅτι ἄπειρον τὸ ἅπαν, λαβὼν τὸ μὲν ἅπαν ἀγέννητον (ἐκ γὰρ μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι), τὸ δὲ γενόμενον ἐξ ἀρχῆς γενέσθαι· εἰ οὖν μὴ γέγονεν, ἀρχὴν οὐκ ἔχει τὸ πᾶν, ὥστε ἄπειρον. Οὐκ ἀνάγκη δέ, τοῦτο συμβαίνειν· οὐ γάρ, εἰ τὸ γενόμενον ἅπαν ἀρχὴν ἔχει, καί, εἴ τι ἀρχὴν ἔχει, γέγονεν· ὥσπερ οὐδ᾽, εἰ ὁ πυρέττων θερμός, ἀνάγκη καὶ τὸν θερμὸν πυρέττειν.

2) Melissos bei Simplic. l. c.

3) Melissos bei Simplic. l. c.

Zweitens geht Melissos von der Annahme aus, es gebe keinen leeren Raum; denn dieser sey ein Nichtseyendes und eine bloße Vorstellung. Folglich sey kein Platz vorhanden, in welchem und nach welchem hin das Seyende sich bewegen könne. Das Seyende erfülle daher allen Raum und sey überall sich selbst gleich [2].

Das sinnenfällige Viele hat nach Melissos keine wahre, sondern nur eine scheinbare Realität. Wollte man den mannigfaltigen und von einander getrennten Dingen, die wir mit den Sinnen wahrnehmen, ein wahres Seyn beilegen, so müßte man ihnen auch den wesentlichen Charakter des Seyns, das unveränderliche Sich - Gleich - Bleiben zueignen. Nun bemerken wir aber unaufhörlich, daß ein Verschiedenes in das Andere und in das Entgegengesetzte übergeht, z. B. das Kalte wird warm, das Warme kalt, das Harte weich, das Weiche hart, das Lebende stirbt, das Todte wird lebendig. Nichts ist wahrhaft Etwas, d. h. nichts besteht als Etwas von Allem, was wir gewahren, sondern jedes wird beständig Etwas, verändert sich immerdar. Was aber wirklich ist, kann nicht erst werden und kann nicht durch Veränderungen rastlos hindurchgehen [3].

Melissos war, so viel wir wissen, der letzte namhafte Anhänger der eleatischen Schule. Sie erlosch, als die Sokratischen Schulen aufblühten; aber ihr metaphysischer Lehrbegriff ging mit einigen Modificationen in die megarische über.

1) Melissos bei Simplic. l. c.
2) l. c.
3) Melissos bei Simplic. in Arist. de Coelo fol. 158. b. Vergl. Euseb. Praep. Evang. XIV, 17. p. 757. b. seq.

III. Die Pythagorische Schule.

46. Am weitesten gedieh die philosophische Speculation der Hellenen während ihrer ersten Periode in der Pythagorischen Schule, welche in Großgriechenland unter den Dorern sich bildete und uns den Geist und Charakter der dorischen Volksthümlichkeit in der Blüthe ihrer intellectuellen Ausbildung darstellt. Diese Schule wußte zuerst die metaphysische Weltansicht mit der physikalischen, und beide mit den edelsten Interessen und Foderungen einer streng sittlichen Denkart und Gesinnung harmonisch zu verbinden und sowohl die rein apriorische Speculation als die Theorie der Naturerscheinungen in einer für jede angemessenen Sphäre geltend zu machen. Ihr gelang es, zwischen dem noch einseitigen Rationalismus der Eleaten und dem nicht minder einseitigen Realismus der Jonier eine Mitte zu treffen, welche von dem Beschränkten in beiden Vorstellungsweisen sich frei machte und ihre Vorzüge vereinigte.

Indem wir den Pythagorischen Lehrbegriff so hoch stellen, müssen wir dabei bemerken, daß wir ihn lediglich in einer Form seiner vollendeteren Entwickelung hier berücksichtigen und zweckmäßig in Betracht ziehen können, welche er in den späteren Zeiten dieser Schule erlangt hat. Gewiß ist er während des langen Zeitraumes ihres Bestehens,

indem er aus einem ursprünglichen Entwurfe zu höherer Ausbildung fortschritt, durch manche Veränderungen hindurchgegangen, und er hat auch wohl gleichzeitig in verschiedenen Zweigen der Schule verschiedene Modificationen erfahren [1]). Wir kennen ihn aber mit einiger Zuverlässigkeit und wenigstens seinen wichtigsten Grundzügen nach nur in derjenigen Gestalt, die wir für die merkwürdigste unter allen zu halten und der wir einen entschiedenen und beträchtlichen Einfluß auf die Platonische Philosophie zuzuschreiben berechtigt sind.

47. Was den Stifter der gesammten, nach ihm benannten Secte, den ehrwürdigen, im Alterthume hoch gefeierten Pythagoras selbst betrifft, so wissen wir von seinen Leistungen im Gebiete der philosophischen Forschung durchaus nichts Näheres. Wir dürfen wohl mit Sicherheit annehmen, daß er keine schriftlichen Denkmale seiner Lehren hinterlassen [2]). Von seinem Leben und Wirken sind zwar

1) So erwähnt z. B. Aristoteles Met. I, 5. einen nicht unbedeutenden Differenzpunct zwischen zwei Parteien unter den Pythagoreern.

2) Aristoteles kennt keine philosophische Schrift des Pythagoras und führt keinen der speculativen Lehrsätze, die er der Pythagorischen Schule beilegt, auf ihn selbst zurück. Auch unter den späteren philosophischen Schriftstellern des Alterthumes behaupteten Mehrere, daß Pythagoras nichts geschrieben habe. Vergl. Diog. Laert. VIII, 6. Plut. de Fort. Alex. p. 328. a. Porphyr. Vit. Pythag. p. 208. Was gegenwärtig noch von Schriften und Fragmenten unter dem Namen des Pythagoras und mehrerer der alten Pythagoreer vorhanden, (hieher gehören die goldenen Sprüche des Pythagoras, die Abhandlung des Okellos aus Lukanien über die Natur des Alls, die des Timäos aus Locri Epizephyrii über

zahlreiche und ausführliche Nachrichten vorhanden. Aber diese tragen größtentheils das Gepräge des Fabelhaften und der Erdichtung. Die Sammlungen derselben, die wir noch besitzen [1]), rühren aus der letzten Periode der entartenden, in eine orientalisch=griechische Mystik sich auflösenden alten Philosophie her und haben Männer zu Verfassern, welche von historischer Kritik entblößt und dabei dem Aberglauben ihrer Zeit und der Sucht ergeben waren, die berühmtesten Philosophen des Alterthumes, vornehmlich auch den Pythagoras, als erleuchtet durch göttliche Offenbarung und durch die angebliche geheime Weisheit des Orientes, und als ausgerüstet mit übernatürlichen Gaben und Kräften darzustellen [2]).

die Weltseele), ist mit Ausnahme der Fragmente des Philolaos und vielleicht einiger Stellen aus Schriften des Archytas, entschieden unächt.

1) Lebensbeschreibung des Pythagoras von dem Neuplatoniker Porphyrios, aus der letzten Hälfte des dritten Jahrhunderts nach Christo, ferner von dessen Schüler Jamblichos und von einem Ungenannten in der Bibliothek des Photios.

2) Aus diesem Streben und aus dem Geiste jener Periode überhaupt erklärt es sich auch, wie es kam, daß in den ersten Jahrhunderten nach Christo, innerhalb der neuplatonischen Schule, nebst einer Menge anderer, der Vorzeit zugeschriebener Machwerke der neueren Zeit auch viele unächte, dem Pythagoras und den namhaftesten Pythagoreern untergeschobene Werke sich verbreiteten, nachdem schon seit der Anlegung der beiden öffentlichen Bibliotheken zu Alexandria und zu Pergamus Betrüger sich gefunden, welche aus Gewinnsucht ihren Arbeiten, um sie für hohe Summen in jenen Bibliotheken anzubringen, den Namen großer Denker und Schriftsteller des Alterthumes vorsetzten.

Pythagoras war geboren auf der Insel Samos, begab sich in seinem Mannesalter nach Kroton, einer achäischen Colonie in Unteritalien, und stiftete daselbst den berühmten Bund, dessen Schilderung wir hier übergehen, weil sie der Absicht unserer Darstellung zu fern stehen würde. Bekannt und nicht zu bezweifeln ist es, daß dieser Bund zwar auch eine wissenschaftliche Bedeutung hatte, hauptsächlich aber ascetisch moralischen, praktisch religiösen und politischen Zwecken gewidmet war. Die ursprüngliche Form und Wirksamkeit desselben ward schon bei Lebzeiten seines Urhebers zerstört. Bei der Verfolgung, die alle Bundesglieder traf, soll Pythagoras nach Metapontum geflüchtet und daselbst bald darauf, bereits hochbejahrt, gestorben seyn. Sein Leben fällt wahrscheinlich zwischen die neun und vierzigste und sieben und sechzigste Olympiade, zwischen 580 und 508 vor Christo.

Auch die älteren Pythagoriker bis zum Zeitalter des Sokrates, die nach Auflösung ihres Vereines zu Kroton in verschiedenen Städten Großgriechenlandes zerstreut lebten, scheinen nichts geschrieben und ihren Unterricht ganz auf mündlichen Vortrag im Kreis auserwählter Schüler beschränkt zu haben. Als der erste, der Pythagorische Philosopheme in einem Buche dargestellt [1]), erscheint Philolaos, gebürtig zu Tarent, ein Zeitgenosse des Demokritos und des Sokrates [2]). Einige kurze Fragmente seines in Prosa, und

1) Diog. Laert. III, 9. VIII, 15. 84. und 85.: τοῦτον (τὸν Φιλόλαον) φησὶν Δημήτριος ἐν ὁμωνύμοις πρῶτον ἐκδοῦναι τῶν Πυθαγορικῶν περὶ φύσεως. κ. τ. λ. Gell. Noct. Att. III, 17. Tzetz. Chiliad. X, 792. XI, 1. und 88.

2) Diog. Laert. IX, 38. Plat. Phaed. p. 61. d.

zwar im dorischen Dialekte, geschriebenen Werkes, welches, wie aus manchen Spuren sichtbar wird, einen Abriß seines gesammten philosophischen Systemes enthielt, sind die einzigen, ungeachtet der Geringfügigkeit ihres Umfanges, wichtigen und zuverlässigen Ueberreste von Schriften der Pythagorischen Schule [1]).

Die letzten Anhänger derselben waren Zeitgenossen Platon's und des Aristoteles, da bei dem Aufblühen der Akademie und des Lykeons ebensowohl die Pythagorische, wie die eleatische und die ionische Schule, erlosch. Unter ihnen ist der berühmteste der Tarentiner Archytas [2]), der auch als Staatsmann und als Feldherr einen ausgezeichneten Ruf sich erworben hat. Ihm werden verschiedene Schriften beigelegt, von denen angebliche Fragmente in unseren späteren Quellen, z. B. bei Porphyrios, Jamblichos, besonders bei Stobäos und Simplikios vorkommen, welche jedoch größtentheils eine weit jüngere Entstehung verrathen. Einige unter diesen, denen mit Wahrscheinlichkeit die Aechtheit zuerkannt werden dürfte, tragen zur Vervollständigung

1) Man vergl. über ihn die lehrreiche Schrift, in welcher Böckh seine Fragmente zuerst gesammelt, als ächt erwiesen und erläutert hat: Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes. Berl. 1819.

2) Diog. Laert. VIII, 79. und 82. III, 21. und 22. Aelian. V. H. III, 17. VII, 14. Gell. Noct. Att. X, 12. Horat. Carm. I, 28. In dem bei Diogenes Laertios V, 22—27. sich findenden und in dem von einem ungenannten Verfasser (S. Aristot. Opp. ed. Buhle. Vol. I. p. 61—67.) gegebenen Verzeichnisse der Aristotelischen Schriften werden angeführt drei Bücher περὶ τῆς Ἀρχύτου φιλοσοφίας und eines ἐκ τῶν Τιμαίου καὶ Ἀρχύτου.

oder zur Erläuterung und Bestätigung unserer Kenntniß der Pythagorischen Philosophie nichts Erhebliches bei.

Wir werden daher für dasjenige, was über die Pythagorischen Philosopheme aus dem Gesichtspunct unserer Darstellung als merkwürdig hier mitzutheilen ist, die Bruchstücke des Philolaischen Buches zum Grunde legen und hierbei hauptsächlich zur Hülfe ziehen die in den Platonischen Dialogen hier und da vorkommenden, allerdings etwas versteckten Andeutungen, und die von Aristoteles ausgesprochenen Bemerkungen über Pythagorische Lehrsätze, von denen die ersteren durchaus, und die letzteren wenigstens großentheils dem Inhalte der genannten Fragmente dergestalt entsprechen, daß sich diese und jene gegenseitig erläutern und bestätigen [1]). Von den zahlreichen Nachrichten der späteren

1) Ungeachtet die Schrift des Philolaos unstreitig sowohl von Platon wie von Aristoteles als eine wichtige Urkunde der Pythagorischen Philosophie betrachtet und benutzt worden, so führen doch Beide so wenig den Namen des Philolaos, als den eines anderen Pythagorischen Philosophen an denjenigen Stellen an, die für unsere Kenntniß dieser Philosophie von Bedeutung sind. Platon nennt den Philolaos im Phädon p. 61. d. und erwähnt, von den beiden zu Theben gebürtigen Sokratikern Kebes und Simmias sey, während Philolaos in Theben sich aufhielt, dessen Unterricht benutzt worden. Dies kommt aber nur bei Gelegenheit der Berührung des ethischen Punctes zur Sprache, daß es Unrecht sey, Hand an sich selbst zu legen, von welchem es heißt, Philolaos habe ihn ohne deutliche Auseinandersetzung der Gründe vorgetragen. Eben so wird nur an einer einzigen Stelle der Aristotelischen Schriften eine Behauptung des Philolaos, die gleichfalls eine moralische Bedeutung zu haben scheint, unter Nennung seines Namens mitgetheilt, Eth. Eudem. H, 8.: ἀλλ᾽ ὥςπερ Φιλόλαος ἔφη, εἶναί τινας λόγους κρείττους ἡμῶν.

Schriftsteller, welche auf Pythagorische Philosophie sich beziehen, sind uns nur wenige brauchbar. Hieraus ergibt sich nun freilich, was wir vorhin schon zur Sprache gebracht, daß wir uns hier darauf beschränken müssen, die Ansichten eines Zweiges der Pythagorischen Schule, aus der letzten Periode derselben, zu schildern. Aber diese vergüten uns durch ihre Bedeutung einigermaßen den Mangel einer vollständigeren zusammenhangenden Kenntniß dieser Schule, da offenbar in ihnen der Pythagorische Lehrbegriff nicht nur nicht entartet, sondern vielmehr zu der höchsten Stufe der Ausbildung gelangt ist, die er nach seinem Grundcharakter und nach der Eigenthümlichkeit der Keime, aus welchen er sich entwickelt zu haben scheint, überhaupt zu erreichen vermochte.

48. Philolaos und die mit ihm übereinstimmenden unter den übrigen Nachfolgern des Pythagoras nahmen die Realität der sinnenfälligen Dinge als eine vernünftig erkennbare an und suchten, wie die Jonier, die Vielheit des Mannigfaltigen und Besonderen aus dem ihm zum Grunde liegenden Allgemeinen oder schlechthin Gleichen in Allem zu erklären. Sie begnügten sich aber nicht damit, einen körperlich materiellen Urstoff nebst einer solchen Urkraft zu setzen, deren Thätigkeit lediglich als ein physisches Wirken genommen werden konnte (z. B. als ein Sondern des Ungleichartigen und als ein Verknüpfen des Gleichartigen), auch wenn man sie mit Anaxagoras dem vernünftigen Geiste zuschrieb. Sondern sie berücksichtigten zuerst die Frage nach der Weise des Zusammenhanges zwischen dem denken-

Uebrigens spricht Aristoteles immer nur von Pythagoreern überhaupt.

den Urwesen, als einem denkenden, und zwischen dem Bestehen der Welt, die wichtige Frage: durch welche ewige, ebensowohl dem Charakter des Denkens als der physischen Beschaffenheit der Dinge angemessene Form drückt sich das Wirken der allvermögenden Intelligenz in der Natur aus? Sie sahen ein, daß es für die Lösung der höchsten philosophischen Aufgabe nicht zureiche, eine verständige Urkraft, die im Weltall walte, anzunehmen, wenn man nicht die Art ihrer Wirksamkeit als eine bloß durch Verstand mögliche consequent gedacht, wenn man nicht das Seyn der Dinge in derjenigen Eigenthümlichkeit nachgewiesen habe, in welcher es als ein durch Vernunftthätigkeit gebildetes und fortwährend durch dieselbe bestehendes mit Nothwendigkeit anerkannt werden müsse.

Mit einem schärferen Blick, als die beiden anderen Schulen der ersten Periode, faßten sie die Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens auf. Gestützt auf jenen wichtigen Grundsatz der alten Philosophie, den sie besser, als die anderen, zu benutzen wußten, daß das Erkennende und das Erkennbare gleichartig seyn müssen [1]), unternahmen sie es, von den Functionen der menschlichen Intelligenz den Schluß zu ziehen auf die Beschaffenheit der Thätigkeit, welche der Urkraft angehört, und auf das allgemeine Wesen der durch dieselbe bestehenden Dinge.

Das menschliche Erkennen stellte sich ihnen aber nur von der einen, allerdings sehr beachtungswürdigen Seite

1) Sext. Empir. adv. Math. VII, 92.: καθάπερ ἔλεγε καὶ ὁ Φιλόλαος, θεωρητικόν τε ὄντα τῆς τῶν ὅλων φύσεως (τὸν λόγον) ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην, ἐπείπερ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν.

dar, nach welcher es ein mathematisches Denken, ein Bestimmen des Mannigfaltigen durch Maß und Zahl ist [1]). Die allgemeine logische Natur unseres Denkens, die zuerst von Platon bestimmter anerkannt wurde, blieb ihnen noch im Dunkeln. Innerhalb der Pythagorischen Schule wurden zuerst, höchst wahrscheinlich nach dem Beispiel und Vorgange des Pythagoras selbst [2]), die mathematischen Wissenschaften sorgfältiger behandelt und ausgebildet [3]). In diesem speciellen, jedoch rein wissenschaftlichen Verstandesgebrauche gelangten die späteren Pythagoreer zwar noch nicht zur logischen Analyse der Elemente und Weisen des Vorstellens durch Begriffe, kamen aber doch schon bis zu dem rücksichtlich auf die Entwicklung der Erkenntnißtheorie

1) Philolaos bei Stob. Ecl. I. p. 8. seq.: ἄνευ δὲ ταύτας (τᾶς δεκάδος, welche hier als Grundzahl und vermeinte vollkommenste Zahl das Zahlensystem überhaupt repräsentirt) πάντα ἄπειρα καὶ ἄδηλα καὶ ἀφανῆ· νομικὰ γὰρ ἁ φύσις ἁ τῶ ἀριθμῶ καὶ ἁγεμονικὰ, καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω παντί. Οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐθενὶ οὐθὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὑτὰ οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω ἐσσία· νῦν δὲ οὗτος κατὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται, κ. τ. λ. Vergl. Stob. Ecl. I. p. 456. und 458.

2) Plut. Sympos. VIII. qu. 2. p. 720. a. Non posse suav. vivi sec. Epic. p. 1094. b. Diog. Laert. I, 25. VIII, 12. und 14. Cic. de Nat. Deor. III, 36. Plin. H. N. II, 8.

3) Met. I, 5.: Ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτον, ταῦτα προήγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων.

bemerkenswerthen Puncte, daß sie das Ordnen des Verschiedenen vermittelst Bestimmung der zählbaren und meßbaren Verhältnisse für das wesentlich Eigenthümliche des denkenden Erkennens erachteten. Der Zahl legten sie daher die wichtige Kraft und Bedeutsamkeit bei, daß nur durch sie das Erkennen möglich werde. Denn auf der einen Seite sey das objective Seyn der Dinge vermöge der Unterordnung unter die Gesetze und Verhältnisse der Zahl ein denkbares, auf der anderen Seite sey unser Vorstellen mittelst Anwendung jener Gesetze der Wahrheit theilhaftig [1]).

49. Aus dieser theoretischen Ansicht vom Erkennen ging nun folgende metaphysische Lehre hervor. Zwei einander entgegengesetzte Principien oder Urgründe, aus welchen alle individuelle abhängige Dinge ihren Ursprung haben, sind in ihnen allen immanent: das Unendliche oder das begrenzbare Mannigfaltige, welches fähig ist, die besonderen qualitativen und quantitativen Bestimmungen anzunehmen, und die Grenze, die Einheit oder das Maß, wodurch jenes diese Bestimmungen erhält [2]). Jedes reale besondere aus den Urgründen hervorgegangene Object, welches entweder ein unmittelbar sinnenfälliger Körper oder eine an den Kör-

1) Philol. bei Stob. l. c. p. 456.: καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ ὁτιῶν οἷόντε οὐθὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτω. Philol. bei Stob. l. c. p. 10.: ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ, πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν αὐτῶ τᾷ φύσι· ἁ δ' ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῶ ἀριθμῶ γενεᾷ.

2) Philol. bei Stob. Ecl. I. p. 454.: Ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα, ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα. — Ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλόν τ' ἄρα, ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπεί-

pern sich offenbarende Eigenschaft oder Thätigkeit ist, besitzt daher den Charakter des Bestimmten und Begrenzten. Ebendeshalb ist jedes als eine Zahl zu betrachten [1]). Denn jedes ist eine gewisse Vielheit, die aus der Verknüpfung der Einheiten oder Maße besteht, welche das bestimmbare Mannigfaltige an ihm bestimmt und begrenzt haben. In dem Zahlseyn besteht daher erstlich die Wesenheit eines Dinges als eines realen überhaupt und zweitens hangt von der Eigenthümlichkeit der Zahl die besondere Beschaffenheit und der jedesmalige Zustand eines Dinges ab [2]).

Veranschaulichen kann man sich die vorliegende Grund-

ρων ὅ, τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη. Nicom. Arithm. II. p. 59. Arist. Met. I, 6. Vergl. Plat. Phileb. p. 16. c.: θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε καταφαίνεται, ἐμοὶ ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διά τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί, καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν, ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων. Plat. l. c. p. 23. c.

1) Arist. l. c.: οἱ δὲ Πυθαγόρειοι δύο μὲν τὰς ἀρχὰς κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρήκασι τρόπον. Τοσοῦτον δὲ προσεπέθεσαν, ὃ καὶ ἴδιον αὐτῶν ἐστιν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων, ὧν κατηγοροῦνται· διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων. κ. τ. λ. Arist. Met. I, 6.: καὶ ἔτι ὁ μὲν (Πλάτων) τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ αἰσθητά, οἱ δ' (οἱ Πυθαγόρειοι) ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα, καὶ τὰ μαθηματικὰ μεταξὺ τούτων οὐ τιθέασι. Met. III, 1. und 4. X. 2. Phys. III. 4.

2) Arist. Met. I, 5.: οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις.

idee der Pythagorischen Ontologie durch folgende Vergleichung. Wann ein Architekt ein Haus baut oder wann ein Bildhauer die Gestalt eines Menschen darstellt, so legt er seinem Werke das Maß einer ausgedehnten Größe zum Grunde. Dieses Maß ist die Einheit, die er in dem Ganzen zu einer gewissen Zahl vervielfältigt. Nach der durch dasselbe vorgeschriebenen Bestimmung gibt er seinem Gegenstand einen beabsichtigten Umfang und eine planmäßige Proportion der Theile. In einem ähnlichen, aber natürlicher Weise weit umfassenderen Sinne kann keine Pflanze, kein Thier, kein Weltkörper, kein erscheinendes Ding überhaupt als existirend gedacht werden, ohne daß ein Maß, welches das Mannigfaltige, oder wie wir auch sagen können, die unbestimmte Materie begrenzt und ordnet, zunächst seiner Gestalt und ferner dann allen seiner Gestalt inhärirenden Eigenschaften und seinen möglichen Zuständen und Veränderungen in zeitlicher, wie in räumlicher Hinsicht zum Grunde liegt. Dieses Maß ist die, wie die Pythagoreer behaupteten, von dem Sinnenfälligen nicht getrennte [1]) und rücksichtlich auf die Körper als solche die ausgedehnte Einheit [2]), durch deren Vervielfälti-

1) Arist. Met. XIII, 6.: καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δὲ ἕνα τὸν μαθηματικόν, πλὴν οὐ κεχωρισμένον, ἀλλ᾽ ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασί. l. c. 8.: ὁ τῶν Πυθαγορείων τρόπος τῇ μὲν ἐλάττους δυσχερείας ἔχει τῶν πρότερον εἰρημένων, τῇ δ᾽ ἰδίας ἑτέρας. Τὸ μὲν γὰρ μὴ χωριστὸν ποιεῖν τὸν ἀριθμὸν ἀφαιρεῖται πολλὰ τῶν ἀδυνάτων, Τὸ δὲ τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν εἶναι συγκείμενα καὶ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον εἶναι μαθηματικόν, ἀδύνατόν ἐστι. κ. τ. λ. Phys. III, 4.

2) Arist. Met. XIII, 6.: τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μοναδικῶν· ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος.

gung und Zusammenfassung in der Zahleinheit jedes reale besondere Object selbst eine Zahl und das Wesen der Dinge die Zahlbestimmung, die Proportion und Uebereinstimmung des Mannigfaltigen ist [1]). Wie jeder einzelne Naturkörper auf unserer Erde ein proportionirtes Ganze ist, so stimmen alle irdische Dinge nach dem Begriff eines höheren Ganzen, dessen Theile sie sind, harmonisch zusammen, so auch die einzelnen Weltkörper nach dem Begriffe der Welt, welche als ein reales, aus den Urgründen erklärbares Ganze selber begrenzt seyn muß. Außerhalb der Welt gibt es nichts Reales oder Bestimmtes mehr, sondern nur das eine der Grenze und des Maßes entbehrende Princip desselben, das bloße qualitätslose und daher auch nicht sinnenfällige und nicht näher erkennbare Mannigfaltige in dem unendlichen Raume [2]).

50. Die beiden einander entgegengesetzten Principien begreifen nur dasjenige in sich, woraus, nicht aber das, wodurch die Dinge bestehen. Sie sind auch selber nichts durch sich selbst Bestehendes, sondern ihr Begriff führt uns zu dem Höchsten, dem ihr Gegensatz untergeordnet ist, führt uns zur Anerkennung der absoluten wirkenden Grund-

1) Arist. Met. I, 6. Nicom. Arithm. II. p. 59. Philol. bei Stob. Ecl. I. p. 458.: περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας ὧδε ἔχει· ἁ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀΐδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἁ φύσις, θείαν τε καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον γα, ἢ ὅτι οὐχ οἷόντ' ἦς οὐθενὶ τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκομένων ὑφ' ἁμῶν γνωσθῆμεν, μὴ ὑπαρχούσας αὐτᾶς ἐντὸς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν ξυνέστα ὁ κόσμος, τῶν τε περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων. κ. τ. λ.

2) Arist. Phys. III, 4.: καὶ εἶναι δὲ τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον.

ursache. Denn sie enthalten lediglich den Stoff und die Form, vermittelst deren eine nach Zahl und Maß bestimmende, mithin denkende Macht das Weltall ewig ordnet und erhält [1]). Die Welt ist sowohl ihrem Stoff als ihrer Form nach das ewige Werk dieser Macht, der Gottheit [2]). Nothwendig liegt es in der Idee einer urthätigen, unbedingt urgründlichen und dabei mathematisch-denkenden Intelligenz, daß sie von Ewigkeit her sowohl das durch Zahl und Maß Bestimmbare, welches als solches keine andere Eigenthümlichkeit hat, als die reine Empfänglichkeit für die Denkbestimmungen, wie auch das bestimmende Maß und die Bestimmtheit von jenem durch dieses setzt. Der unter der göttlichen Einheit stehende Gegensatz zwischen der Grenze und dem Begrenzbaren geht, indem er immerdar durch sie besteht, mit Vernunftnothwendigkeit aus ihr hervor, da kein Handeln ohne ein ihm entsprechendes Leiden,

1) Vergl. Plat. Phileb. p. 26. u. 27. a. seq.: οὐκοῦν τὰ μὲν γιγνόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται, πάντα τὰ τρία παρέσχετο ἡμῖν γένη. Τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν, λέγωμεν τέταρτον τὴν αἰτίαν, ὡς ἱκανῶς ἕτερον ἐκείνων δεδηλωμένον. — Πρῶτον μὲν τοίνυν ἄπειρον λέγω, δεύτερον δέ, πέρας, ἔπειτ' ἐκ τούτων τρίτον μικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν, τὴν δὲ τῆς μίξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως τετάρτην λέγω.

2) Philol. bei Stob. Ecl. I. p. 418.: ἧς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ ἐς αἰῶνα διαμένει, εἷς ὑπὸ ἑνὸς τῶ ξυγγενέω (ξυγγενέος) καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθάτω κυβερνώμενος. Philol. bei Phil. de mundi Opif. p. 23.: (μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ καὶ Φιλόλαος ἐν τούτοις·) ἐντὶ γάρ, (Φησιν) ὁ ἁγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς ἀεὶ ἐών, μόνιμος, ἀκίνατος, αὐτὸς αὑτῷ ὅμοιος, ἅτερος τῶν ἄλλων. Vergl. Syrian. in Arist. Met. p. 102.

keine Möglichkeit zu wirken ohne die Möglichkeit, bewirkt zu werden, keine Form ohne Stoff gedacht werden kann. Der Charakter der bloßen Bestimmbarkeit durch das Denken, welcher dem einen der beiden entgegengesetzten Urgründe, dem Unbegrenzten, zukommt, macht ihn geeignet, mit einer gleichen Vernunftmäßigkeit und Consequenz, wie dies von dem anderen, dem Maße, gilt, aus der höchsten Vernunft abgeleitet zu werden.

Warum Gott, der sich unserer menschlichen Vernunft als die durch Zahl und Maß bestimmende Urkraft offenbart, ein rein Bestimmbares und die Bestimmungen desselben immerdar setzt, dies ist keiner Erklärung bedürftig und fähig. Denn diese Setzung ist die Urthatsache, ist der unter keinem anderen Grund als unter der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens selbst stehende Realgrund und Erklärungsgrund des Seyns der Dinge und des Erkennens. Mit weiser Anerkennung der Schranken der menschlichen Vernunft behauptete Philolaos, die unvergängliche Natur und Wesenheit des Alls sey nur der Gottheit offenbar und könne von Menschen nicht ergründet werden, außer nur insoweit, als es für uns nicht möglich wäre, irgend etwas Existirendes und in den Gesichtskreis unserer Wahrnehmungen Fallendes zu erkennen, wenn jene Wesenheit nicht enthalten wäre und hervorträte in den entgegengesetzten Urgründen, aus welchen der Kosmos besteht [1]).

Einen zeitlichen Ursprung des Weltganzen konnten diejenigen Pythagoreer, von denen hier die Rede ist, dem An-

1) Philol. bei Stob. Ecl. I. p. 458.

gegebenen gemäß nicht gelten lassen, sondern sie dachten sich die schaffende und erhaltende Urkraft als von jeher auf unveränderliche Weise wirkend und folglich die Welt als gleich ewig mit Gott durch Gott bestehend [1]). Wenn daher Philolaos von einem Werden und einer successiven Bildung des Kosmos sprach [2]), so wollte er ohne Zweifel hierdurch nichts Anderes ausdrücken, als sowohl die Beziehung der allgemeinen Abhängigkeit, in welcher die begrenzten Dinge zunächst zu den beiden einander nebengeordneten Urgründen und vermittelst ihrer zu dem göttlichen Urwesen sich befinden, wie auch das gegenseitige Verhältniß in der Welt zwischen den regierenden, bildenden Naturkräften und zwischen den unter ihrer Leitung und Einwirkung stehenden Körpern. Um diese Abhängigkeit des Begründeten von den Gründen, des Bedingten von den Bedingungen anschaulicher für die Vorstellung zu machen, ward sie von ihm in der Form einer zeitlichen Thatsache der Weltentwickelung dargestellt. In diesem Sinne ist der Pythagorische Satz bei Stobäos zu nehmen, daß die Welt nicht in der Zeit, sondern für den Begriff geboren sey [3]).

51. So weit der metaphysische Lehrbegriff der von uns in Betracht gezogenen Partei der Pythagoreer. Eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Pythagorischen Physik überhaupt wird durch die Bemerkung bezeichnet, welche Aristo-

1) Stob. Ecl. I. p. 418. seq. und Philol. daselbst.

2) Philol. bei Stob. Ecl. I. p. 360. und 468.

3) Stob. Ecl. I. p. 450.: Πυθαγόρας φησὶ γεννητὸν κατ᾽ ἐπίνοιαν τὸν κόσμον, οὐ κατὰ χρόνον.

teles im Allgemeinen über die Pythagoreer macht [1]), sie hätten, was sie irgend in den Zahlen und Harmonieen als entsprechend den Zuständen und Theilen des Himmels, und als entsprechend der gesammten Weltordnung aufzuzeigen vermocht, hiermit zusammengestellt und zusammengepaßt, und wo Etwas gemangelt, da hätten sie es durch Dichtung ergänzt, um Zusammenhang in ihre Lehre zu bringen. So z. B., weil ihnen die Zehnzahl für die vollendete und vollkommene gegolten, welche die ganze Natur der Zahlen in sich begreife, sey von ihnen angenommen, es gebe zehn Weltkörper, und da nur neun derselben der Wahrnehmung sich darbieten, die Gegenerde [2]) dazu ersonnen worden.

Wir übergehen diejenigen ihrer physikalischen Ansichten, von denen, wie z. B. von ihrer Lehre über die Natur der menschlichen Seele [3]) und über die Seelen-

1) Met. I, 5.

2) ἡ ἀντίχϑων.

3) Der Pythagorischen Grundansicht angemessen, wenn gleich zu allgemein und unbestimmt ist die Definition der Seele, welche den Pythagoreern zugeschrieben wird: sie sey eine sich selbst bewegende Zahl, Plut. de Plac. Phil. IV, 2. Stob. Ecl. I. p. 862., vergl. Arist. de Anima I, 2., oder sie sey eine Harmonie, Macrob. in Cic. Somn. Scip. I, 14. Nach Claudianus Mamertus de stat. Anim. II, 7. hat Philolaos an einer Stelle seiner Schrift behauptet, was in der Uebersetzung des Claudianus lautet: anima inducitur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam, und an einer anderen Stelle: diligitur corpus ab anima, quia sine

wanderung [x]), nur unklare und unsichere Nachrichten auf uns gekommen sind, und heben bloß noch von ihren kosmologischen und astronomischen Vorstellungen, soweit sie als ächt Pythagorisch hinlänglich beglaubigt sind, das für unseren Gesichtspunct Interessanteste hervor.

Philolaos unterschied einen Theil der Welt, in welchem die Veränderung des Entstehens und Vergehens der

eo non potest uti sensibus, a quo postquam morte deducta est, agit in mundo incorporalem vitam. Mit dem Sinne dieser letzten Worte stimmt erläuternd und bestätigend überein, was der Pseudoplutarchos de Plac. Philos. IV, 7. anführt: Πυθαγόρας, Πλάτων, ἄφθαρτον εἶναι τὴν ψυχήν· ἐξιοῦσαν γὰρ εἰς τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἀναχωρεῖν πρὸς τὸ ὁμογενές. (Daß unter der Weltseele hier nicht die Gottheit zu verstehen sey, bemerkt derselbe l. c.: καὶ γὰρ τὴν ψυχὴν οὐ θεόν, ἀλλ' ἔργον τοῦ ἀϊδίου θεοῦ ὑπάρχειν.) In keinem verständlichen Zusammenhange mit dem Angeführten erscheint, was Aristoteles de Anim. I, 2. erwähnt: „einige Pythagoreer sagten, die Seelen wären die in der Luft schwebenden Sonnenstäubchen, andere dagegen nenneten dasjenige die Seele, was diese Stäubchen in Bewegung setze, weil dieselben auch bei vollkommener Windstille herumspielen." Hiermit zu vergleichen ist Diog. Laert. VIII, 28. seq. l. c. 32.: εἶναί τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεον.

x) Nach Aristoteles de Anim. I, 3. behaupteten die Pythagoreer: τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα, was nichts Anderes zu bedeuten scheint, als: jede individuelle Seele könne in jeder Form der animalischen Körper wohnen, also aus jedem gegebenen menschlichen oder thierischen Leib in jeden anderen wandern. Die Vorstellung von der Seelenwanderung schreiben verschiedene Berichte und Aeußerungen auch in unseren späteren Quellen den Pythagoreern zu.

individuellen Dinge Statt finde, während die Gattungen und Arten in ihm bestehen, von dem anderen, der, wie er meinte, bloß in einer rastlosen Bewegung sich befinde, aber nichts Entstandenes und nichts Vergängliches in sich enthalte. Das Gebiet des Vergänglichen war ihm auf die Erde und deren Atmosphäre beschränkt, im Bezug auf welche allein die Erfahrung das Entstehen und Vergehen des Individuellen lehrt [1]). Das Ganze der Welt dachte er sich, einstimmig mit den meisten alten Philosophen, die es ringsum begrenzt seyn ließen, kugelförmig [2]). Im Mittelpuncte der Kugel brennt nach ihm ein ewiges Feuer, die Quelle

1) Philol. bei Stob. Ecl. I. p. 420. Vergl. p. 490. Worin dieser Unterschied zwischen den beiden Theilen der Welt nach der Meinung des Philolaos begründet sey, dies tritt in den bezeichneten Fragmenten nicht klar genug hervor. Es scheint jedoch, daß er angenommen, die ursprüngliche Bewegung im Weltall sey dem Sternenhimmel eigen, dieser befinde sich in einem ewigen, stets sich gleich bleibenden Zustande der Selbstthätigkeit, in welchem er keinem Leiden irgend einer Art, folglich auch keiner Zerstörung unterworfen sey. Die sublunarische Welt besitze dagegen nur eine abgeleitete, von dem Sternenhimmel ihr mitgetheilte Bewegung, sie folge bloß in einem leidenden Zustande der Bewegung der oberen Organismen und deshalb sey sie überhaupt passiver Natur, und alle einzelne Dinge in ihr müssen der Vergänglichkeit anheimfallen. Uebereinstimmend hiermit, nur speciell auf die Beschaffenheit der Luft bezogen ist der Grund, den Diogenes Laertios VIII, 27. als Pythagorisch hierfür angibt: τὸν περὶ τὴν γῆν ἀέρα ἄσειστον καὶ νοσερὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα θνητά· τὸν δὲ ἀνωτάτω ἀεικίνητόν τε εἶναι καὶ καθαρὸν καὶ ὑγιᾶ, καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ ἀθάνατα καὶ διὰ τοῦτο θεῖα.

2) Philol. bei Stob. Ecl. I. p. 488.

des Lichtes und der Wärme und daher der belebenden und formenden Kraft für die übrigen Naturkörper. Ein anderes Feuer umgibt den Himmel und macht die Grenze desselben aus. Um das Centralfeuer wandeln zehn göttliche Körper nach harmonischen Verhältnissen des Abstandes von einander [1]). Ihr Umschwung bringt den vollkommensten Wohlklang, die Musik der Sphären hervor, die uns deshalb nicht bemerklich wird, weil sie uns von unserer Geburt an unaufhörlich ins Ohr dringt, indem Laut und Stille nur durch den Wechsel ihres Gegensatzes von uns unterschieden werden können [2]). Am fernsten von dem Centralfeuer steht der Fixsternenhimmel, welcher nur einer von den zehn Weltkörpern ist. Dann folgen nach einander die fünf Planeten, hierauf die Sonne, unter ihr der Mond, unterhalb des Mondes die Erde und zuletzt die Gegenerde [3]). Die Sonne ist eine glasartige Scheibe, welche von dem Centralfeuer die Lichtstralen auffängt und sie der Erde und dem Monde zuwirft [4]). Die Erde vollendet nebst der Gegenerde den Umlauf um das Centralfeuer binnen vier und zwanzig Stunden [5]). Hierbei entsteht auf folgende Weise für uns, der Wechsel des Tages und der Nacht. Die Ge-

1) Philol. l. c.,

2) Aristot. de Coelo II, 9.

3) Philol. l. c.

4) Stob. Ecl. I. p. 528. seq. Plut. de Plac. Philos. II, 20. Plutarchos bei Euseb. Praep. Evang. XV, 23. pag. 836. c.

5) Arist. de Coelo II, 13. Plut. Plac. Phil. III, 13. Plut. bei Euseb. Praep. Evang. XV, 58. p. 580. d.

generde dreht sich, parallel und concentrisch mit der Erde, um jenes Feuer, und beide Weltkörper verhalten sich gerade so zu einander, wie zwei noch ungetrennte Hälften einer Kugel, mit dem einzigen Unterschiede, daß jene außer einander sind. Die Gegenerde kann daher nie von uns erblickt werden. Unsere Erde nun ist während ihrer Umkreisung um das Centralfeuer auf der einen Hälfte ihrer Bahn der Sonne zugekehrt, auf der anderen von ihr abgekehrt. Im ersten Falle raubt die zwischen ihr und dem Centralfeuer schwebende Gegenerde den Erdbewohnern bloß den Schein des letzteren, im zweiten Fall aber entzieht sie ihr zugleich auch das Licht der Sonne [1]).

52. Die Ethik ist auch von den zur Zeit des Sokrates und des Platon lebenden Pythagoreern noch nicht wissenschaftlich behandelt worden. Erst Sokrates selbst führte in seiner Schule eine genauere Untersuchung der ethischen Begriffe ein. Aber sie gaben doch schon eine sinnvolle, mit ihrer philosophischen Grundansicht in der innigsten Verbindung stehende Deduction der sittlichen Eigenschaften und Verhältnisse, indem sie die Moralität aus gleichem Ursprunge, wie das Seyn der abhängigen Dinge und wie das Erkennen, nämlich aus der Maßbestimmung des Unbegrenzten ableiteten, welches letztere hier in den unbeschränkten und verworrenen Neigungen und Begierden sich darstellt [2]). Es ist einleuchtend, daß aus

1) Arist. l. c. Simplic. in Arist. de Coelo, fol. 124. b. Vergl. Böckh's Philolaos, S. 117.

2) Arist. Ethic. Nicom. II, 5: τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἴκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου. Vergl. Plat. Phileb. p. 27. seq.

diesem Gesichtspuncte würdige, mit der Gotteslehre auf das genaueste zusammenhangende und durch den Einfluß derselben geläuterte und veredelte Bestimmungen der Moral und der Politik von ihnen aufgestellt werden konnten, welche gewiß zu jeder Zeit einen wichtigen Theil ihrer Lehre ausgemacht haben, da ursprünglich auf die Bewahrung und Ausübung religiös-sittlicher Wahrheiten und politischer Grundsätze der Hauptzweck des Pythagorischen Bundes gerichtet gewesen war.

Zweite Periode.

Von Sokrates und Platon bis auf Epikurus und Zenon von Kittion.

Zweite Periode.

Von Sokrates und Platon bis auf Epikuros und Zenon von Kittion.

I. Sokrates und die Sokratiker.

53. Wir haben gesehen, wie die Philosophie während zwei Jahrhunderte, von Thales an bis auf Philolaos herab, hauptsächlich in Kleinasien und in Großgriechenland, unter den ionischen und dorischen Stammgenossen ihre erste Pflege und Bildung erhielt. Seit dem Zeitalter des Perikles, da sie in Athen, nunmehr dem vornehmsten Schauplatze für alle litterarische und künstlerische Leistungen des griechischen Genius, eine günstige Aufnahme gefunden, erreichte sie daselbst die schönste Blüthe, welche sie auf hellenischem Boden zu gewinnen vermochte, und behielt dort ihren Hauptsitz, bis die Eigenthümlichkeit und Kraft des griechischen Geistes aus ihr entwich.

Durch Platon aus Athen, den ersten Stifter einer athenienſischen, im strengsten Sinne des Wortes so zu nennenden Schule der Philosophie, ward das Beste, was in

den mannigfaltigen speculativen Ansichten der früheren Denker zum Vorschein gekommen, vermittelst einer originellen Auffassung benutzt und in Verbindung mit einem wichtigen Theile der zur Behandlung der philosophischen Probleme gehörigen Untersuchungen, welcher bei den bisherigen Forschungen im Hintergrunde geblieben und vernachlässigt worden war, zu einem organischen Ganzen verarbeitet. Nämlich in der Pythagorischen Lehre war verhältnißmäßig zwar unter den Philosophemen der ersten Periode am befriedigendsten nächst der physischen Existenz der Dinge auch das Vernunftleben des Menschengeschlechtes aus der Einheit der absoluten Grundursache abgeleitet worden. Doch blieb auch in ihr die Erwägung des Intellectuellen und des Moralischen noch viel zu sehr der Betrachtung des Physischen untergeordnet. Während die Pythagoreer vornehmlich bemüht waren, unter Leitung ihrer obersten ontologischen Grundsätze die Ordnung der sinnenfälligen Welt vermittelst mathematischer, astronomischer, musikalischer und physikalischer Bestimmungen zu erklären, ließen sie sich, wie wir bemerkt haben, nicht tiefer ein in die Erforschung der Gesetzmäßigkeit des menschlichen Erkennens und Wollens. Nur der erste Keim einer Theorie des Erkenntnißvermögens und einer philosophischen Moral [1]) trat in ihrem Systeme hervor. Diesen Keim auszubilden und die beiden aus ihm erwachsenden Zweige des philosophischen Forschens neben der Metaphysik und der Physik mehr geltend zu machen, blieb der

1) Vergl. Pseudo - Arist. Magn. Moral. I, 1.: πρῶτος μὲν οὖν ἐνεχείρησε Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν, οὐκ ὀρθῶς δέ. Τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνάγων οὐκ οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιήσατο. — Μετὰ τοῦτον Σωκράτης ἐπιγενόμενος βέλτιον καὶ ἐπὶ πλεῖον εἶπεν ὑπὲρ τούτων.

zweiten und wichtigsten Periode der hellenischen Philosophie vorbehalten.

54. Die Richtung der philosophischen Meditation auf die sittlichen und rechtlichen Verhältnisse des Menschen [1]) wurde zunächst durch den Athenienser Sokrates herbeigeführt. Sokrates nimmt zwar in der Reihe der wissenschaftlich oder eigentlich Philosophirenden keinen Platz ein. Ihm aber verlieh seine praktische Weisheit und die Würde seines Charakters; im Vereine mit seinem dialektischen Scharfsinn und seinem Talente zur Anwendung der von ihm zuerst ausgebildeten erotematischen Lehrmethode, einen seltenen inneren Beruf, als Lehrer moralischer und religiöser Wahrheiten unter seinen Mitbürgern zu wirken. Indem er zuerst über die ethischen Begriffe allgemeine Bestimmungen zu geben unternahm [2]), seine Zuhörer anleitete zur Entwicklung dieser Begriffe aus ihrem eigenen Inneren [3]) und die Anwendung reiner und edler Grundsätze auf das

1) Τὰ ἀνθρώπεια bei Xenophon im Gegensatze gegen die Objecte der Physik, τὰ θεῖα. Vergl. Plat. Apolog. Socrat. p. 20. d.

2) Arist. Met. I, 6.: Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν. κ. τ. λ. Xenoph. Memorab. I, 1, 16.

3) Dem zufolge läßt Platon ihn eine geistige Entbindungskunst sich scherzhafter Weise zuschreiben, Theaet. p. 149. a. seq.: ΣΩ. Εἶτα, ὦ καταγέλαστε, οὐκ ἀκήκοας, ὡς ἐγώ εἰμι υἱὸς μαίας, μάλα γενναίας τε καὶ βλοσυρᾶς, Φαιναρέτης; ΘΕΑΙ. Ἤδη τοῦτό γε ἤκουσα. ΣΩ. Ἆρα καὶ ὅτι ἐπιτηδεύω τὴν αὐτὴν τέχνην, ἀκήκοας. ΘΕΑΙ. Οὐδαμῶς. ΣΩ. Ἀλλ' εὖ ἴσθ' ὅτι· μὴ μέντοι μου κατείπῃς πρὸς τοὺς ἄλλους.

bürgerliche und häusliche Leben lehrte, so gelang es ihm, ungeachtet er selbst weit davon entfernt war, ein speculatives Lehrgebäude zu errichten, mittelbar, vornehmlich durch seine Einwirkung auf Platon, zu einer wesentlichen Verbesserung und Erweiterung der philosophischen Forschungen beträchtlich beizutragen. In diesem Sinne besitzt er allerdings das Verdienst um die Philosophie, welches ihm Cicero in seinen Tusculanischen Untersuchungen mit jenen bekannten Worten zuschreibt, die zugleich den Unterschied zwischen den Sokratischen Lehren und zwischen den Speculationen der älteren und gleichzeitigen Philosophen auf eine treffende und mit den Berichten des Platon, Xenophon und Aristoteles übereinstimmende Weise bezeichnen [1]).

Ein Sohn des Bildhauers Sophroniskos und der Phänarete war er zu Athen geboren, Ol. 77, 4, 469 vor Chr. Geb., und trank den Giftbecher, auf Anstiften seiner Gegner, nach der Anklage, daß er ein Verführer der Jugend und Verächter der vaterländischen Götter sey, von den Heliasten zum Tode verurtheilt, 400 vor Chr. Geb., Ol. 95, 1 [2]). Sein Leben fällt in eine Zeit, da in sei-

1) Quaest. Tusc. V, 4.: Ab antiqua philosophia usque ad Socratem, qui Archelaum, Anaxagorae discipulum, audierat, numeri motusque tractabantur et unde omnia orirentur, quove reciderent, studioseque ab his siderum magnitudines, intervalla, cursus anquirebantur et cuncta coelestia. Socrates autem primus philosophiam devocavit e coelo et in urbibus collocavit et in domos etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.

2) Diog. Laert. II, 18. u. 44. Plat. Alcibiad I. p. 131. e. Diodor. Sicul. XIV. p. 264—66. Suid. s. v. Σωκράτης.

ner Vaterstadt die Solonische Verfassung in unbeschränkte Volksherrschaft ausgeartet und die alte Bürgertugend der Athenienser durch Hochmuth, Eigennutz und Sucht nach Wohlleben verdrängt worden, zugleich aber mit dem Sittenverderb Verfeinerung der äußeren Sitte und ein gebildeter Sinn für Kunst und für geschmackvolle Darstellung in jeder Weise herrschend geworden war.

55. Während der Jugend des Sokrates hatte sich in Griechenland eine Classe wissenschaftlich gebildeter Männer erhoben, welche, was bis dahin noch nicht geschehen war, die Mittheilung ihrer gelehrten Kenntnisse als ein Gewerbe betrieben. Sie nahmen nach dem Beispiele, das zuerst unter ihnen Protagoras aus Abdera gegeben haben soll, den Namen von Sophisten, d. h. von Lehrern der Wissenschaften, förmlich an, oder ließen ihn sich doch gefallen [1]). Sie zogen durch die angesehensten Städte Griechenlands, um für Geld theils öffentliche Vorträge zu halten, theils in einem engeren Kreise Jünglinge aus den vornehmsten und reichsten Familien zu unterrichten. Zum Mittelpunct ihrer litterarischen und didaktischen Leistungen machten sie die Theorie und die Ausübung der Beredsamkeit, welche sie zuerst auf Regeln zurückführten und zu einer lehrbaren Kunst erhoben. Hierdurch besonders erlangten sie in Athen und in den übrigen demokratischen Staaten Griechenlands Eingang und Beifall, in denen die politische und gerichtliche Beredsamkeit das hauptsächlichste Hülfsmittel war, um Einfluß auf die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten zu gewinnen. Die Berühmtesten unter ihnen waren, außer

1) Plat. Protagor. p. 316. d. — 317. c. Apolog. Socrat. p. 19. e. Men. p. 91. d. seq.

dem schon genannten Protagoras, Gorgias aus Leontini, Prodikos von der Insel Keos, Hippias von Elis und Thrasymachos aus Chalkedon. Eigenthümlichkeit des Geistes scheint am meisten unter ihnen Protagoras besessen zu haben, auf dessen Behauptungen selbst Platon einiges Gewicht legt; doch stand auch sein die Philosophie betreffendes Denken, wie das der übrigen Sophisten, im Contraste mit dem wahrhaft philosophischen. Ihr Streben war nicht darauf gerichtet, entweder eine zuverlässige Erkenntniß im Gebiete des jenseits der Erfahrung Liegenden, oder doch wenigstens eine möglichst hohe Wahrscheinlichkeit zu erreichen. Sondern es war ihnen in theoretischer Hinsicht nur darum zu thun, jede allgemeine Behauptung von zwei entgegengesetzten Seiten betrachten und ebensowohl Gründe für als wider sie auffinden zu können, um überall, wo ein eigennütziges Interesse sie dazu auffoderte, den Schein der Wahrheit der von ihnen gewählten verleihen und eine jede mit gleicher Stärke vertheidigen und widerlegen zu können [1]). In einer solchen, von der Wahrheitsliebe, die dem ächten Philosophen wesentlich eigen ist, entblößten Gesinnung behauptete Protagoras [2]): die menschliche Indivi-

1) Daher erklärt Aristoteles den Begriff des Sophisten de Sophist. Elench. c. 1. so: ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία, οὖσα δὲ μή, καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας, ἀλλ' οὐκ οὔσης. Man vergl. die witzige Schilderung des Sophisten in Platon's Sophist. pag. 219. seq. Cic. Acad. Quaest. II, 23., de Finib. II, 1. de Orat. I, 22.

2) Plat. Cratyl. p. 385. e. 386. a — d., Theaet. p. 152. a. Arist. Met. IV, 5. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I, 216. adv. Math. VII, 60. Diog. Laert. IX, 50 — 56. Aristoc. bei Euseb. Praep. Evang. XIV, 20. p. 766. c. seq. Seinen obersten

dualität sey der Maßstab für die Beurtheilung aller Dinge. Was jeglicher Mensch empfinde und wahrnehme, sey wahr, und es gebe außerhalb der Wahrnehmung, also an sich, nichts Wirkliches. Denn das der Erscheinung zum Grunde Liegende erlange alle mögliche Eigenschaften und Beschaffenheiten, in denen es sich darstelle, lediglich durch die Weise, wie es von der subjectiven Vorstellungsthätigkeit der Individuen in jedem Moment aufgefaßt werde. Kein Mensch sey deshalb durch objective Gründe berechtigt, unter verschiedenen abweichenden Auffassungen eines und desselben wirklichen Gegenstandes der einen mehr Richtigkeit beizulegen als der anderen. In einem ähnlichen Sinne suchte Gorgias in einer Schrift, welche „über das Nichtseyende oder über die Natur" betitelt gewesen seyn soll [1]), durch eine dialektische Nachweisung widersprechender Bestimmungen an dem Realen, Erkennbaren und Darstellbaren Folgendes zu erhärten: erstlich, es gebe nichts Wirkliches; zweitens, gesetzt es gebe ein Solches, so sey es doch für uns nicht erkennbar, und drittens, gesetzt es sey erkennbar,

theoretischen Grundsatz sprach er in den Worten aus: πάντων χρημάτων εἶναι μέτρον τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστι.

1) Sext. Empiric. adv. Mathem. VII, 65.: Γοργίας δὲ ὁ Λεοντῖνος ἐκ τοῦ αὐτοῦ μὲν τάγματος ὑπῆρχε τοῖς ἀνῃρηκόσι τὸ κριτήριον, οὐ κατὰ τὴν ὁμοίαν δὲ ἐπιβολὴν τοῖς περὶ τὸν Πρωταγόραν. Ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφομένῳ „περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως" τρία κατὰ τὸ ἑξῆς κεφάλαια κατασκευάζει. Ἓν μὲν καὶ πρῶτον, ὅτι οὐδέν ἐστι· δεύτερον, ὅτι εἰ καί ἐστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ· τρίτον, ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοίγε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας.

so vermöge man es doch nicht Anderen auszusprechen und mitzutheilen [1]).

56. Als einen entschiedenen Widersacher dieser sophistischen Art und Kunst zeigte sich Sokrates und stand im Gegensatze zu ihr nicht minder zufolge der Methode als zufolge des Inhaltes seiner Lehren. Wenn die Sophisten im zusammenhangenden Vortrage weitläuftig sich auszulassen liebten und gern ihre Sprachgewandtheit in Prunkreden glänzen ließen, so pflegte dagegen Sokrates gesprächsweise seine Gedanken mitzutheilen. Er fragte Diejenigen, die er belehren wollte, als ob er von ihnen Unterricht erwarte, und leitete sie auf diesem Wege dahin, durch selbstthätiges

1) Seine versuchte Beweisführung hinsichtlich auf diese drei Behauptungen findet sich bei Sext. Empiric. VII, 65—86., und in der Schrift de Melisso, Xenophane et Gorgia, c. 5. u. 6. — Uebrigens ist zu bemerken, daß wir von den Schriften der hier in Rede stehenden, der älteren und eigentlichen Sophisten nichts mehr besitzen, mit Ausnahme einzelner, kurzer, aus ihren Schriften angeführter Stellen, man müßte denn annehmen dürfen, daß die beiden Prunkreden, die dem Gorgias zugeschrieben werden, Ἑλένης Ἐγκώμιον und Παλαμήδους Ἀπολογία (zu finden im achten Theile der Sammlung griechischer Redner von Reiske) wirklich von ihm herrühren. Unter den neueren Sophisten, die nicht mit den älteren verwechselt werden dürfen, versteht man eine Anzahl griechischer Schriftsteller, die seit dem Ende des ersten Jahrhunderts nach Chr. auftraten und in attischer Schreibart (daher auch Ἀττικισταί, Ἀττικίζοντες genannt) über mannigfaltige wissenschaftliche und philosophische Gegenstände, häufig in der Form von Declamationen, sich ausgelassen, auch zur bloßen Uebung und Unterhaltung politische und gerichtliche Reden verfaßt haben. Zu ihnen gehören Dion Chrysostomos, Aristides, Lukianos, Philostratos, Aelianos, Libanios, Themistios u. A.

Nachdenken und Prüfen der Wahrheit auf die Spur zu kommen und von besonderen Fällen ausgehend aus denselben die allgemeinen Grundsätze zu entwickeln. Da Jene einen hohen Preis auf ihre Vorträge und Belehrungen setzten und demzufolge nur den Wohlhabenderen zugänglich seyn konnten, so war Sokrates statt dessen vom frühen Morgen an auf den Spaziergängen, in den Gymnasien, auf dem Markt und überall, wo sich viele Menschen versammelten, ließ sich dort in Unterredungen ein und jeder, der da wollte, durfte ihm zuhören [1]). Dem anspruchvollen feierlichen Ernste, durch welchen die Sophisten in ihren Vorträgen und Declamationen den Mangel an Gediegenheit und Gründlichkeit bedeckten, setzte er seine launige, mitunter sarkastische Ironie entgegen, die er sowohl als Mittel zur Durchführung seiner Unterrichtsweise, wie auch als Waffe zur Bekämpfung seiner Gegner meisterhaft zu gebrauchen wußte. Er wirkte lediglich durch mündliche Mittheilung und durch sein Beispiel [2]).

Den Mittelpunct aller seiner Bestimmungen und Erörterungen machen jene praktischen, unwissenschaftlichen und

1) Xenoph. Memorab. I, 1, 10.

2) Selbst Diogenes Laertios, der keine Nachrichten und Sagen unbenutzt läßt, nach welchen er den von ihm geschilderten Denkern Schriften beilegen kann, weiß von nichts anderem Schriftlichen zu berichten, das den Sokrates zum Verfasser haben solle, als von einem Päan auf den Apollon und von einer Aesopischen Fabel. Dieser poetischen Versuche erwähnt Platon, im Phädon p. 60. d. seq., wo Sokrates am Morgen des Tages, an welchem er den Giftbecher trank, dem Kebes erzählt, daß und warum er während der Zeit seiner Gefangenschaft einen Lobgesang auf den delischen Gott gedichtet und einige Aesopische Fabeln in Verse gebracht.

allgemeinverständlichen Wahrheiten aus, die als Normen der Gesinnungen und Handlungen das wesentliche Eigenthum der zur ächten Menschlichkeit gebildeten Menschheit sind, für die aber Sokrates in seinem Zeitalter nur bei Wenigen seiner Mitbürger nach der Einfachheit und Lauterkeit, in der sein klarer besonnener Verstand und sein reines Gemüth sie festhielt, Empfänglichkeit vorfand und die er zum Theil nur verdeckt, mit Schonung der durch die Staatsreligion und durch ihr Alterthum geheiligten abergläubischen Meinungen und Gebräuche, aussprechen durfte. Das höchste Gut oder das oberste Ziel aller Wünsche und Bestrebungen, so lauten diese Wahrheiten, ist für den einzelnen Menschen, wie für den Staat, die durch Rechtthun erworbene Glückseligkeit. Der menschliche Geist ist unsterblich und dauert nach dem irdischen Tod in seiner Persönlichkeit fort. Die Welt ist das Werk des höchsten Wesens, dem die vollkommenste Macht und Weisheit zukommt, welches Alles in ihr durchschaut und lenkt, dem auch die Gedanken der Menschen nicht verborgen sind, dessen Vorsehung unmittelbar über die Angelegenheiten derselben wacht und welches als sittlicher Gesetzgeber durch gewissenhafte Erfüllung seiner Gebote von ihnen verehrt seyn will [1]).

57. Nach dem Bisherigen versteht es sich, daß Sokrates keine Philosophenschule stiften konnte und wollte. Lediglich zu dem Charakter guter, edler Menschen und Staatsbürger [2]) wollte er die Jünglinge bilden, die sich seiner Leitung anvertrauten. Wenn also Männer aus seinem Un-

1) Vergl. hierüber besonders Xenophons Memorabilien und Platons Phädon.

2) καλοκἀγαθία.

terrichte hervorgingen, welche die Speculationen der frühe-ren Philosophen aufnahmen und fortsetzten und das Gebiet derselben durch die Forschungen erweiterten, auf die sie durch Sokrates hingeführt worden waren, so konnten diese nicht bloß von ihm unterrichtet worden seyn. Sie mußten mit den bisherigen Untersuchungen im Fache der Philoso-phie durch ein besonderes Studium sich vertraut gemacht haben.

Nur zwei unter den Schülern des Sokrates können wir mit Sicherheit in diese Classe setzen und diese besitzen einen sehr ungleichen Ruf und ein sehr ungleiches Verdienst um die Fortbildung der Philosophie; wie wir denn auch von dem Einen sehr Weniges aus unbefriedigenden Berich-ten wissen, während die Leistungen des Anderen in ihrem großen Umfang unmittelbar fast vollständig vor unserem Blicke liegen. Der eine ist Euklides, der Stifter der me-garischen Schule, der andere Platon, der Stifter der älte-ren Akademie.

Die übrigen Sokratiker scheinen, soweit wir noch über sie zu urtheilen vermögen, der Ansicht und Weise ihres Lehrers insofern treu geblieben zu seyn, daß sie auf Meta-physik und Naturphilosophie keinen Werth gelegt und, nicht eingehend in das wissenschaftliche Streben nach Lösung des philosophischen Hauptproblemes, vornehmlich nur dem zum wahren Wohlbefinden erfoderlichen Verhalten ihre Medita-tionen gewidmet.

Die Meisten unter ihnen haben sich damit begnügt, die Sokratischen Grundsätze in Schrift und Leben geltend zu machen, ohne dieselben auf eine eigenthümliche Art zu modificiren und ohne auch darin dem Beispiele des Sokra-

tes zu folgen, daß sie den mündlichen Unterricht zu ihrem Berufsgeschäft erwählt hätten. Das Letztere thaten nur, so viel wir wissen, drei aus ihrer Zahl, Antisthenes, Aristippos und Phädon. Unter den ersteren ist der berühmteste der edle und in jedem Betracht achtungs- und liebenswürdige Xenophon aus Athen, gleich ausgezeichnet durch den Ruf seiner Thaten und durch den Werth seiner noch vorhandenen Schriften. Er hat uns in seinen Denkwürdigkeiten des Sokrates, in seiner Apologie desselben und in seinem Symposion die treueste Schilderung, die wir besitzen, von der Eigenthümlichkeit seines bewunderten Lehrers gegeben. Zu ihnen gehören ferner noch Aeschines aus Athen, Kebes und Simmias aus Theben, Simon, Kriton und Glaukon sämmtlich aus Athen. Sie alle werden als Verfasser von Dialogen genannt, die mit wenigen zweifelhaften Ausnahmen verloren gegangen sind [1]).

Phädon [2]) soll in seiner Vaterstadt eine Schule gestiftet haben, welche die elische genannt wird, von deren Charakter und Beschaffenheit uns aber nichts Näheres bekannt ist und nur dieses wohl angenommen werden darf, daß sie durch keine bemerkenswerthen Leistungen sich ausgezeichnet hat. Aus der elischen soll die eretrische hervorgegangen seyn, als deren Urheber Menedemos von Eretria [3]), ein früherer Anhänger der ersteren, genannt wird. Von ihr haben wir ebenfalls, aus Mangel an zuverlässigen Nach-

1) Diog. Laert. II, 60 — 64. und 120 — 125.

2) Diog. Laert. II, 105. Gell. Noct. Attic. II, 18.

3) Diog. Laert. II, 125 — 144. vergl. 105. Simplic. in Arist. Phys. fol. 20. a. Cic. Acad. Quaest. II, 42.

richten nichts zu sagen, als nur dieses, daß sie, wie jene, keine besondere Bedeutung besessen haben kann und ziemlich bald erloschen seyn muß [1]). Was den Antisthenes und Aristippos betrifft, so haben diese zwar ebenfalls kein unmittelbares Verdienst um die Ausbildung der Philosophie als Wissenschaft sich erworben. Sie selbst nebst ihren Schülern haben weiter nichts in theoretischer Hinsicht gegeben als einen den Erfodernissen der Wissenschaft zu wenig genügenden Versuch, ihre Ansichten von der praktischen Moral durch allgemeine Grundsätze zu stützen, nebst einigen oberflächlichen, in die Theorie des Erkenntnißvermögens einschlagenden Bestimmungen, durch welche sie jene Grundsätze zu vertheidigen und sicher zu stellen beabsichtigten. Dennoch mögen ihre Behauptungen hier eine kurze Erwähnung finden. In denselben erscheint die Sokratische Lehre vom höchsten Gute mit Einseitigkeit aufgefaßt und nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin verändert, die in bedeutenderen und im eigentlicheren Sinne philosophischen Systemen der späteren Zeit wieder sichtbar werden. Ueberhaupt zeigen sich in ihnen die Verirrungen nach den beiden Extremen hin, denen nicht weniger die philosophirende Vernunft bei ihrem Streben, die moralischen Verhältnisse zu deduciren, als der gemeine Verstand ausgesetzt ist, wenn er sich, nach den Verschiedenheiten des Temperamentes, der Gemüthsstimmung und der Lebenserfahrungen in den Individuen, Regeln für das Thun und Lassen entwirft.

58. Antisthenes, zu Athen geboren, Sohn eines atheniensischen Bürgers und einer Ausländerinn [2]) entwickelte aus

1) Vergl. Cic. l. c., de Orat. III, 17.
2) Diog. Laert. VI, 1.

den Sokratischen Lehren, daß nur der Tugendhafte im Besitze der wahren Glückseligkeit sey und daß möglichste Unabhängigkeit vom sinnlichen Bedürfen in gewisser Hinsicht uns gottähnlich mache, die übertriebene und die Sphäre der tugendhaften Gesinnungen und Handlungen auf den engsten Kreis beschränkende Vorstellung: die Tugend reiche allein zur vollkommenen Glückseligkeit hin und sey schlechthin das einzige strebenswerthe Gut [1]). Mithin dürfe der Weise, der als solcher die Bedeutung und den Werth der Tugend erkenne; theils der Beschäftigung mit den insgemein getriebenen Künsten und Wissenschaften keine Zeit widmen, weil er dadurch von der Verfolgung des einzigen Lebenszweckes, der Erkenntniß und Uebung der Tugend, abgezogen werde. Theils müsse er sich von allen irdischen Bedürfnissen und Genüssen so weit losreißen, als es ohne Zerstörung der physischen Existenz nur irgend thunlich sey, um die wahre Selbstständigkeit und die Erhabenheit über alles dasjenige zu erreichen, was für den Willen etwas äußerlich Gegebenes und Zufälliges sey [2]). Der Ueppigkeit, Weichlichkeit und Sittenlosigkeit seiner Mitbürger wollte er das Beispiel praktischer Weisen entgegenstellen, die im Entbehren dessen, was jenen das einzige Wünschenswürdige und im Ertragen dessen, was jenen Widerwärtigkeit und Uebel schien, die Kraft eines richtigeu Erkennens und eines standhaften Wollens des wahren Guten bewährten. Zu diesem Behufe führte er für sich und seine Schüler eine äußere ascetische Lebensweise ein, die in vieler Hinsicht mit den atheniensi-

1) Diog. Laert. VI, 11. seq. und 104.

2) Diog. Laert. VI, 103. 104. Vergl. Cic. de Orat. III, 17. Horat. Epist. I, 17. v. 16—32.

schen Begriffen von Anstand und humaner Sitte in Widerspruch war. Aus diesem Umstande, wozu noch der andere kam, daß er in dem Gymnasium Kynosarges lehrte, wo die nicht vollbürtigen Athenienser sich zu üben pflegten, ist es zu erklären, daß seinen Anhängern der Name der kynischen Secte und seiner Denk- und Lebensart der des Kynismos beigelegt wurde [1]).

Ueber die zur Erkenntnißtheorie gehörigen Meinungen des Antisthenes und seiner Anhänger können wir nur nach ein paar beiläufigen Erwähnungen von Aristoteles urtheilen, aus denen wir nicht viel mehr abnehmen, als daß dieser sie für ungründlich und unbedeutend gehalten. Die Antistheneer, sagt Aristoteles, und andere eben so Ungebildete hätten behauptet, das innere Wesen einer Sache lasse sich nicht erklären. Eine vermeinte Definition desselben sey ein leeres Gerede; man vermöge nur gewisse Beschaffenheiten zu bestimmen, die den Objecten zukommen. So sey man nicht im Stande zu sagen, was das Silber sey, sondern könne nur etwa angeben, es habe eine ähnliche Beschaffenheit, wie das Zinn [2]). Man sieht wohl, daß diese Ansicht polemisch den von den Philosophen versuchten metaphysischen und physikalischen Erklärungen der Dinge gegenübersteht. Ferner wird an einer anderen Stelle [3]) von Aristoteles be-

1) Diog. Laert. VI, 13. u. 60. Suid. s. v. Ἀντισθένης.

2) Arist. Met. VIII, 3.: ὥστε ἡ ἀπορία, ἣν οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἠπόρουν, ἔχει τινὰ καιρὸν λυθῆναι, „ὅτι οὐκ ἔστι, τὸ τί ἐστιν, ὁρίσασθαι· τὸν γὰρ ὅρον εἶναι λόγον μακρόν· ἀλλὰ ποῖον. μὲν τί ἐστιν, ἐνδέχεται καὶ διδάξαι, ὥσπερ ἄργυρον, τί μέν ἐστιν, οὔ, ὅτι δὲ οἷον καττίτερος.“

3) Met. V, 29.: διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως, μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι, πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε,

merkt, „unverständig sey die Meinung des Antisthenes, daß man von jedem Dinge nur einen einzigen, demselben eigenthümlichen Begriff prädiciren solle." Dies heißt unstreitig, Antisthenes meine, daß nichts damit gewonnen sey, wenn man bloß solche einzelne allgemeine Merkmale von einem Object aussage, die auch verschiedenen und entgegengesetzten Objecten zukämen, z. B. vom Silber dies bloß, es sey weiß, weil dadurch die Eigenthümlichkeit des Gegenstandes nicht bezeichnet und nicht das eigentlich Wahre von ihm behauptet werde. Hieraus folgert Aristoteles, man dürfe also nach dem Dafürhalten des Antisthenes Niemanden widersprechen. Denn, muß man sich denken, der Streit der Meinungen bezieht sich immer nur darauf, ob solche einzelne Bestimmungen, die auch anderen und entgegengesetzten Objecten angehören können, einem Dinge zukommen oder nicht. Wird von jedem Dinge lediglich der ihm eigenthümliche Begriff ausgesagt, so hört die Möglichkeit des Disputirens auf [1]).

Wenn eine ernste Würde und finstere Strenge in dem ganzen Benehmen des Antisthenes geherrscht zu haben scheint, so vereinigte dagegen sein bekanntester Schüler, Diogenes von Sinope [2]), den kynischen Rigorismus der Denk- und Lebensart mit der heitersten Laune und griff mit einem oft harmlos scherzenden, oft spöttisch beißenden Witze die

μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι. Ἔστι δ' ἕκαστον λέγειν, οὐ μόνον τῷ αὐτοῦ λόγῳ, ἀλλὰ καὶ τῷ τοῦ ἑτέρου. κ. τ. λ.

1) Auch in seiner Topik I, 9. führt Aristoteles dies als eine Paradoxe des Antisthenes an: „ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν."

2) Diog. Laert. VI, 20—81. Suid. s. v. Διογένης.

Schwächen und Thorheiten seiner Zeitgenossen an. Er suchte auf eine noch auffallendere Weise, als Antisthenes, das Ideal eines Kynikers in dem Aeußerlichen seines Lebens zur Schau zu stellen und verdiente wohl, indem sich der Charakter eines ehrwürdigen Weisen und der eines wunderlichen Thoren auf eine höchst originelle Art in ihm verschmolzen, den Beinamen, „der rasende Sokrates", welchen Platon, wie es heißt, ihm beilegte [1]). Nächst Diogenes haben in der Zahl der Kyniker, die überhaupt nur sehr klein gewesen zu seyn scheint, sein Schüler Krates von Theben, nebst dessen Frau, Hipparchia [2]), am meisten Namen erlangt [3]).

59. Aristippos, aus Kyrene gebürtig, soll durch den Ruhm des Sokrates angezogen, um denselben eine Zeitlang zu hören, nach Athen sich begeben haben, zu der Zeit, als er zum Besuche der Olympischen Spiele die Reise nach Griechenland gemacht hatte [4]). Im Besitz angeerbten Reichthumes und begabt mit einer seltenen, durch ein heiteres, ruhiges Temperament begünstigten Lebensklugheit [5]), bildete er, zu-

1) ὁ μαινόμενος Σωκράτης. Aelian. Var. Hist. XIV, 33.

2) Diog. Laert. VI, 96—98.

3) Von den Schriften der Kyniker hat sich nichts erhalten, wenn nicht vielleicht zwei Reden, die unter dem Namen des Antisthenes noch vorhanden sind, wirklich von ihm herrühren. S. Orat. graec. ed. Reiske. T. VIII. p. 52. seq.

4) Diog. Laert. II, 65. Plut. de Curios. pag. 516. c. und d.

5) Horaz schildert dieselbe vortrefflich in den beiden Versen, Epist. I, 17. v. 23. u. 24.:

Omnis Aristippum decuit color et status et res,
Tentantem majora, fere praesentibus aequum.

nächst für seinen eigenen Bedarf, aus dem von ihm vorzugsweise aufgefaßten und gebilligten Theile der Sokratischen Glückseligkeitslehre ein Ideal des höchsten Gutes und der zum Besitze desselben führenden Weisheit, welches nur auf den zweckmäßigsten Gebrauch und Genuß aller Güter und Annehmlichkeiten des irdischen Lebens gerichtet war. Der Weise, nahm Aristippos an, muß sich sowohl in seinem Erkennen als in seinem Wollen innerhalb der von der menschlichen Natur selbst ihm vorgesteckten Schranken halten. Alles Hinausgehen über dieselben sowohl in theoretischer als in praktischer Beziehung ist unklug und schädlich, ist in ersterer Hinsicht ein irriges Vorstellen, und in letzterer ein falsches Streben. Die Grenze des Erkennbaren ist uns dadurch von der Natur angewiesen, daß wir lediglich von unseren subjectiven Empfindungen und Anschauungen Etwas wissen, Nichts aber von dem Seyn und den objectiven Beschaffenheiten der Dinge an sich, durch welche jene veranlaßt werden [1]). Ueber diese Dinge vermögen wir gar nicht zu urtheilen. Die Genossen einer und derselben Sprache haben zwar gemeinsame Namen für die Erscheinungen. Ob wir aber mit dem gleichen Namen wirklich die gleiche Vorstellung verbinden, das bleibt uns unbekannt. Denn Keiner vermag seine eigenthümliche Wahrnehmung in ihrer Individualität dem Anderen mitzutheilen. Hieraus ergibt sich das Unnütze und Vergebliche aller Forschungen über das Wesen der Dinge, über ihren Ursprung und ihren Zusammenhang. Nur die in der Wahrnehmung sich offenbarende Erscheinung der Gegenstände, soweit sie auf unser irdisches Wohl und Weh Einfluß hat, darf unser theoretisches

1) Sext. Empiric. adv. Mathem. VII, 191 seq.

Interesse in Anspruch nehmen [1]). Auch für unser Wollen hat die Natur dem gemäß auf gleiche Weise die Grenzen bestimmt. Da wir unsere Wahrnehmungen als das einzige für uns in Betracht kommende Reale anerkennen müssen, so ist es auch bloß das natürliche Verhältniß unserer Empfindungen zu unserem Begehren, auf welchem die Willensbestimmungen beruhen. Von den Empfindungen sind einige mit Lust, andere mit Unlust verknüpft, noch andere sind weder angenehm noch unangenehm. Unsere Natur treibt uns an, die der ersten Classe zu erstreben, die der zweiten zu vermeiden. Jene sind daher das natürlich Gute, diese das Böse [2]). Die zur dritten Classe gehörigen sind in praktischer Hinsicht gleichgültig und können nur in theoretischer eine Bedeutung haben. Der Weise muß nun erwägen, daß es ebensowohl geistigen Genuß und Schmerz, als körperlich sinnlichen gibt, daß beide Arten in der Gegenwart mächtiger auf unser Lebensgefühl einwirken, als in der Erinnerung und in der Erwartung, daß oft mit einem verhältnißmäßig geringeren Schmerz eine größere Freude erkauft wird, oft eine geringere Lust zu einem überwiegenden Leide führt. Demzufolge muß er die gehörige Wahl treffen zwischen den Gegenständen seines Thuns und seines Unterlassens, und da eine vollkommene Glückseligkeit dem Menschen unerreichbar ist, durch kluge Beurtheilung des Wünschens- und Verabscheuungswürdigen in den möglichst dauerhaften Besitz des möglichst großen Umfanges von Freuden sich zu setzen wissen. Gänzlich frei kann und soll er sich von denjenigen Schmerzen, Sorgen und Bekümmernissen

1) Sext. Empir. l. c. Aristot. Met. III, 2.
2) Diog. Laert. II, 87. seq. Sext. Empiric. VII, 199. seq.

machen, die aus falschen Vorstellungen von den Dingen und ihrem Werth und Unwerth entspringen [1]).

Die Anhänger des Aristippos erhielten nach dessen Vaterstadt den Namen Kyrenaiker. Inwiefern sie in manchen Puncten den von ihm empfangenen eudämonistischen Lehrbegriff näher bestimmt oder von seinen Ansichten sich entfernt haben, ist hier um so weniger von uns in Betracht zu ziehen, da wir ihre Behauptungen nur sehr unvollständig und vereinzelt kennen. Am meisten Ruf unter ihnen erlangten des Aristippos Tochter Arete und ihr Sohn Aristippos der Jüngere, den sie selbst in den Grundsätzen ihres Vaters unterrichtet haben soll [2]), ferner dessen Schüler Theodoros, wahrscheinlich auch in Kyrene geboren [3]), Euemeros [4]) und Hegesias [5]) von ungewissem Vaterlande und Annikeris von Kyrene [6]).

1) Diog. Laert. l. c.

2) Diesem gab man daher den Beinamen μητροδίδακτος. Diog. Laert. II, 72. u. 86.

3) Diog. Laert. II, 86. u. 97—104.

4) Sext. Empir. adv. Mathem. IX, 17. und 51. Plut. de Plac. Philos. I, 7. Cic. de Nat. Deor. I, 42.

5) Diog. Laert. II, 86. u. 93—96.

6) Diog. Laert. II, 96—98. — Die Schriften des Aristippos und seiner Schule sind verloren gegangen. Nur von einem Werke des Euemeros, ἱερὰ ἀναγραφή betitelt, und von einer lateinischen Uebersetzung desselben, welche Ennius verfaßt, haben sich einige Bruchstücke erhalten. Vergl. Cic. l. c., der von dieser Schrift berichtet: quid? qui aut fortes aut claros aut potentes viros tradunt post mortem ad deos pervenisse, eosque esse ipsos, quos nos colere, precari venerarique solemus, nonne expertes sunt religio-

60. Die beiden oben genannten Sokratiker, die wir als Stifter eigentlicher Philosophenschulen anzusehen haben, sind nebst diesen ihren Schulen in Ansehung ihrer Bedeutung für unsere Geschichte so sehr von einander verschieden, daß wir uns begnügen dürfen, der Leistungen des Euklides und der übrigen Megariker mit wenigen Worten am Schlusse dieses Abschnittes Erwähnung zu thun, während die genauere Schilderung der Platonischen Philosophie einen besonderen Abschnitt und einen der wichtigsten in unserer gesammten Darstellung einnimmt.

Euklides aus Megara [1]) hatte sich theils durch das Studium der Schriften des Parmenides, theils durch den persönlichen Umgang mit Sokrates gebildet, welchen er von seiner Vaterstadt aus selbst mit Lebensgefahr suchte, als den Megarikern von den Atheniensern bei Todesstrafe das Betreten des attischen Gebietes verboten war [2]). Er verband unstreitig die eleatische Metaphysik mit der Sokratischen Ethik in Einem Systeme [3]). Der Fundamentalsatz dessel-

num omnium? Quae ratio maxime tractata ab Euemero est, quem noster et interpretatus et secutus est praeter ceteros Ennius. Ab Euemero autem et mortes et sepulturae demonstrantur deorum. Man sieht aus diesem ihren Inhalte leicht, warum dieselbe den alten Kirchenvätern merkwürdig seyn mußte, daher sie denn nicht selten von Clemens Alexandrinos, Eusebios, Arnobius, Lactantius, Augustinus u. A. citirt wird.

1) Nicht zu verwechseln mit dem berühmten Mathematiker Euklides aus Alexandria, der um ein Jahrhundert später zu der Zeit des Ptolemäus Lagi blühte.

2) Diog. Laert. II, 106. Gell. Noct. Att. VI, 10.

3) Vergl. Diog. Laert. l. c. Cic. Acad. Quaest. II, 42. Ari-

ben war dieser: es gebe nur Eines, was das Gute oder Vollkommene und das Unvergängliche, ewig sich selbst Gleiche sey. Dieses werde nur mit verschiedenen Namen bezeichnet, wenn man es Verstand, Vernunft, Gott u. s. w. nenne. Außer ihm sey nichts; was ihm entgegengesetzt werde, besitze keine wahre Wirklichkeit [x]). Darin, daß Euklides, an die Stelle des „Seyenden" bei Parmenides, den Ausdruck „das Gute" setzte, zeigt sich unverkennbar seine Absicht, den Begriff des moralisch Vollkommenen mit dem Begriffe des einzig Realen zu vereinigen. Bedauern müssen wir hier freilich, daß von seiner Entwickelung und Durchführung eines so bedeutungsvollen tiefsinnigen metaphysischen Grundsatzes keine Berichte und Zeugnisse mehr vorhanden sind.

Die physikalischen Untersuchungen, von denen wir keine Spur in seiner Schule bemerken, für unnütz zu halten und gänzlich zu verwerfen, konnte Euklides nebst seinen Anhängern einen zureichenden Grund in dem Geiste der Lehre sowohl des Parmenides als des Sokrates finden. Dagegen war ihnen in dem Verhältnisse beider Lehren zu den einander bestreitenden Meinungen der Physiker, und sowohl in der Sokratischen als in der Zenonischen Dialektik ein Antrieb und Beispiel gegeben für die Ausbildung der Kunst zu disputiren. Diese ward auch, wie wir mit Sicherheit

stokles bei Euseb. Praep. Evang. XIV, 17. p. 756. b. u. c.: οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν. Τοιαῦτα γάρ τινα πρότερον μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης καὶ Ζήνων καὶ Μέλισσος ἔλεγον, ὕστερον δ' οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρικούς.

x) Diog. Laert. l. c. Cic. Acad. Quaest. l. c.

wissen, von ihnen eifrig getrieben, und nach ihr erhielten sie, außer dem Namen der Megariker, auch noch die Benennungen der Dialektiker und Eristiker [1]). Die berühmtesten unter den Nachfolgern des Euklides sind dessen Schüler Eubulides von Miletos [2]), Diodoros Kronos von Jasos in Karien [3]) und Stilpon aus Megara [4]). Von ihren Schriften hat sich eben so wenig, als von denen des Euklides, etwas erhalten. Die verfänglicheh Fragen und Trugschlüsse [5]), die von ihnen theils erfunden, theils inso-

1) Diog. Laert I, 17. II, 106.

2) Diog. Laert. II, 108. Sext. Empir. adv. Mathem. VII, 13.

3) Diog. Laert. II, 111. seq. Plin. Hist. nat. VII, 53. Sext. Empir. adv. Math. I, 309. u. 310. X, 85 u. 115.

4) Diog. Laert. II, 113 — 120. Cic. de Fato c. 5.

5) Diog. Laert. II, 108. Dergleichen war z. B. der Sorites, (ὁ σωρείτης) die Frage: ob und wann eine im engeren Sinne so zu nennende Vielheit, d. h. eine beträchtliche Menge von Dingen durch Addition der Einheit gebildet und durch Subtraction derselben aufgehoben werde? Nicht wahr, sagte man: Eins macht noch keine Menge? Zwei ebenfalls nicht? auch nicht Drei? und so fuhr man fort zu fragen, bis der Andere genöthigt war, endlich einer bestimmten Zahl die Eigenschaft der Menge zuzusprechen, und nun aber auch die Folgerung zugeben sollte, daß ein einziges der gleichartigen Objecte die Zahl zur Menge mache. Auf dem entgegengesetzten Wege fragte man: wenn Eins weggenommen wird, so hört dadurch eine bedeutende Anzahl von Dingen nicht auf, eine solche zu seyn? War dies zugegeben, so nahm man fortwährend eines von der Anzahl weg, bis der Andere nicht läugnen konnte, jetzt sey keine Menge mehr vorhanden, und nun die Folgerung sich gefallen lassen sollte, durch Wegnahme von Einem höre das Viele auf, vieles zu seyn. Hierher gehört auch der Lügner, (ὁ ψευδόμενος) die Frage: lügt derjenige oder nicht, welcher von sich selbst sagt, er lüge? Ent-

weil sie aus älterer Zeit herstammten, doch mit besonderer Vorliebe zur Uebung des Scharfsinnes und zur Polemik gebraucht seyn sollen, machten in der damaligen Zeit großes Aufsehen und wurden auch noch von späteren Philosophen zum Gegenstande mündlicher und schriftlicher Erörterungen gewählt, so unerheblich uns aus jetzt ihre Bedeutung und so leicht uns ihre Auflösung erscheint. Daher ist es begreiflich, daß vorzugsweise im Bezug auf diese Sophismen und außerdem noch auf einige zur megarischen Dialektik gehörige Bestimmungen in den Quellen unserer Geschichte Erwähnungen vorkommen, und daß dagegen von den positiven ethischen und metaphysischen Lehrsätzen der Megariker, in denen sie durch keine merkwürdige Eigenthümlichkeit sich auszeichneten, fast gar keine Nachrichten zu uns gelangt sind.

gegnete man nun, Eins von beiden müsse als Antwort gelten, ja oder nein, so wurde gezeigt, daß man in beiden Fällen widerlegt werde. Im ersten Falle wurde eingewendet: nein, jener sagt die Wahrheit, er mag nun lügen oder nicht. Im zweiten Falle: ja, er lügt, mag er nun die Wahrheit sagen oder nicht. Hier finde also nicht Statt: „quod fundamentum dialecticae est, quidquid enuntietur (ἀξίωμα), aut verum esse aut falsum." Cic. Acad. Quaest. IV, 29.

II. Platon und die ältere Akademie.

61. Platon, aus einem edlen atheniensischen Geschlecht, ein Abkömmling des Kodros und des Solon, ward in einem der ersten Jahre des peloponnesischen Krieges geboren, Ol. 87, 4, oder 88, 1, 429 oder 428 vor Christo [1]). Seine früheste philosophische Bildung erhielt er durch den Unterricht des Kratylos, der ihn mit der Heraklitischen Lehre bekannt machte [2]). In seinem zwanzigsten Jahre

1) Diog. Laert. III, 1. seq.: Πλάτων, Ἀρίστωνος καὶ Περικτιόνης, ἢ Ποτώνης, Ἀθηναῖος, ἥτις τὸ γένος ἀνέφερεν εἰς Σόλωνα. — Φασὶ δὲ καὶ τὸν πατέρα αὐτοῦ ἀνάγειν εἰς Κόδρον τὸν Μελάνθου. — Eine alte Sage, die schon bei seinen Lebzeiten in seiner Vaterstadt sich gebildet zu haben scheint, erhob ihn sogar zum Sohne des Apollon. Diog. Laert. l. c.: Σπεύσιππος δ' ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Πλάτωνος περιδείπνῳ, καὶ Κλέαρχος ἐν τῷ Πλάτωνος ἐγκωμίῳ, καὶ Ἀναξιλίδης ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ φιλοσόφων φασίν, ὡς Ἀθήνησιν ἦν λόγος, ὡραίαν οὖσαν Περικτιόνην βιάζεσθαι τὸν Ἀρίστωνα καὶ μὴ τυγχάνειν. Παυόμενόν τε τῆς βίας ἰδεῖν τὴν τοῦ Ἀπόλλωνος ὄψιν· ὅθεν καθαρὰν γάμου φυλάξαι ἕως τῆς ἀποκυήσεως. Καὶ γίνεται Πλάτων, ὥς φησιν Ἀπολλόδωρος ἐν χρονικοῖς, ὀγδοηκοστῇ καὶ ὀγδόῃ Ὀλυμπιάδι, Θαργηλιῶνος ἑβδόμῃ, καθ' ἣν Δήλιοι τὸν Ἀπόλλωνα γενέσθαι φασί. Vergl. Plut. Sympos. qu. 1. p. 717. d. u. e.

2) Arist. Met. I, 6. Vergl. Diog. Laert. III, 6. Nach Diogenes l. c. hörte Platon auch einen, übrigens ganz unbekann-

ward er ein Schüler des Sokrates [1]). Als Jüngling übte er seine Darstellungsgabe in verschiedenen dichterischen Versuchen, bevor sich der innere Beruf zum philosophischen Lehrer und zum Meister der attischen Prosa in ihm aussprechen konnte. Als dies geschehen war, soll er jene Jugendarbeiten verbrannt haben [2]). Acht Jahre hindurch blieb er in der Verbindung mit Sokrates, bis zu dessen Tode. Alsdann begab er sich nebst anderen Sokratikern nach Megara und lebte daselbst eine Zeitlang im Umgange mit dem Euklides [3]). Später trat er eine große wissenschaftliche Reise an, hielt sich in Unteritalien auf, wo er die Pythagorische Philosophie näher kennen gelernt und die Freundschaft des Archytas von Tarent gewonnen haben soll, ferner in Sicilien, in Kyrene und in Aegypten, wo sich gleichfalls mannigfaltige Gelegenheit ihm darbieten mußte, seine Ansichten und Kenntnisse zu erweitern [4]). Nachdem er aus der Fremde zurückgekehrt war, begann er in der Akademie Vorträge über Philosophie zu halten [5]). Er

ten und nur an dieser Stelle genannten Hermogenes, der sich zu den Grundsätzen des Parmenides bekannte.

1) Diog. Laert. l. c.

2) Diog. Laert. l. c. Aelian. V. H. II, 30. Eustath. ad Hom. Il. E. p. 392.

3) Diog. Laert. l. c.

4) Cic. de Finib. V, 29. Apulej. de Dogm. Plat. p. 35. Diog. Laert. l. c.

5) Diog. Laert. III, 7.: ἐπανελθὼν δὲ εἰς Ἀθήνας διέτριβεν ἐν Ἀκαδημίᾳ· τὸ δ᾽ ἐστὶ γυμνάσιον προάστειον ἀλσῶδες, ἀπό τινος ἥρωος ὀνομασθὲν Ἑκαδήμου, καθὰ καὶ Εὔπολις ἐν ἀστρατεύτοις φησίν· „ἐν εὐσκίοις δρόμοισιν Ἑκαδήμου θεοῦ."

ward der Stifter einer attischen Philosophenschule, in dem Sinne dieses Wortes, in welchem von nun an bis zum Untergange des Lebens der griechischen Philosophie solche Schulen bestanden. Sie blieb nämlich eine feststehende Anstalt, an deren Spitze immer ein Vorsteher sich befand, der zu diesem Amte von seinem Vorgänger ernannt zu werden pflegte. Er starb in seinem ein und achtzigsten Jahre, Ol. 108, 1., 348 vor Chr. [1]).

62. Platon vereinigte das Treffendste und Tiefsinnigste, was bisher über die göttlichen und menschlichen Dinge von seinen philosophirenden Sprachgenossen vorgebracht worden war, mit eigenthümlichen, von ihm selbst zuerst ausgedachten Bestimmungen zu einem Lehrgebäude, welches die Hauptaufgaben der Philosophie vollständig umfaßt. Als Ganzes betrachtet ist dies Lehrgebäude durchaus originell und nebst dem Aristotelischen Systeme das Beste, was der hellenische Geist in dem Gebiete der philosophischen Forschung hervorzubringen vermochte. Diogenes Laertios bemerkt [2]), indem er die wichtigsten Elemente der Platonischen Lehre hervorhebt, Platon habe die Heraklitischen und Pythagorischen Lehren mit den Sokratischen verschmolzen. Denn in der Lehre von der Sinnenwelt habe er sich dem Heraklitos, in der Lehre von der Verstandeswelt dem Pythagoras, in der Ethik und Politik dem Sokrates angeschlossen. In diesen Worten, die wir nur in einer richti-

1) Diog. Laert. III, 2. Athen. V. p. 217. a. u. b.

2) III, 8.: *μίξιν ἐποιήσατο τῶν τε Ἡρακλειτείων λόγων καὶ Πυθαγορικῶν καὶ Σωκρατικῶν· τὰ μὲν γὰρ αἰσθητὰ καθ' Ἡράκλειτον, τὰ δὲ νοητὰ κατὰ Πυθαγόραν, τὰ δὲ πολιτικὰ κατὰ Σωκράτην ἐφιλοσόφει.*

gen Bedeutung, ohne Platons Originalität zu verkennen, fassen müssen, liegt eine Wahrheit, welche durch das Urtheil des Aristoteles [1]) und durch den Inhalt der Platonischen Werke selbst ihre volle Bestätigung erhält.

Zur schriftlichen und wohl auch zur mündlichen Darstellung seiner Philosopheme bediente Platon sich der dialogischen Form. Die Vorzüge der Sokratischen Unterrichtsmethode vor der sophistischen, im Bezug auf den Zweck philosophischer Belehrung, mußten ihm durch die eigene Erfahrung während der Lehrjahre seiner Jugend einleuchtend geworden seyn. Hierzu kommt, daß er ein ungemeines Talent zur Ausübung der ersteren besaß. Hatte er nun einen schon für sich zulänglich bestimmenden wissenschaftlich-didaktischen Grund, weshalb er diese Form für seine Schriften wählte, so verbanden sich mit demselben noch andere Zwecke. Seine schriftstellerische Absicht war nicht bloß auf Belehrung, sondern auch auf eine anziehende und geistreiche Unterhaltung gerichtet. Indem er in seinen Dialogen den Sokrates, umgeben von Schülern und von älteren und jüngeren Liebhabern der Philosophie, nebst den berühmtesten Sophisten und mehreren der ausgezeichnetesten Philosophen jener Zeit persönlich auftreten und sich mit einander unterreden ließ, so gewann hierdurch seine Behandlung der philosophischen Probleme, die sonst den Meisten unter seinen gebildeten Zeitgenossen trocken und abschreckend erschienen seyn würde, einen eigenthümlichen Reiz und ein lebendiges Interesse für dieselben. Hierdurch ward neben dem Scharfsinn auch dem Witz und der Laune ein bequemeres

1) Vergl. besonders Met. I, 6.

Feld eröffnet und der Anwendung jener Kunst ein heiterer Spielraum gegeben, die schon von den Alten mit Recht an Platon anerkannt worden, die Individualität der Personen, um deren Schilderung es ihm zu thun war, mit wenigen bezeichnenden Zügen kenntlich zu machen und anschaulich vor den Blick hinzustellen. Rücksichtlich hierauf wird uns berichtet, daß er die Schriften des syrakusanischen Mimendichters Sophron zuerst von Sicilien nach Athen gebracht, sie vorzüglich geschätzt, bis an sein Lebensende immer um sich gehabt und sie für seine Dialogen zum Muster in der Charakteristik genommen habe [1]). Ferner konnte Platon auf diese Weise die philosophischen und sophistischen Ansichten, die er bestreiten wollte, mit einer besonderen Lebendigkeit und Wahrheit, zugleich aber auch in einem Colorit hervortreten lassen, durch welches seine Polemik begünstigt ward. Endlich durfte er so seine eigenen Lehrmeinungen, indem er sie Anderen, und zwar mit wenigen Ausnahmen dem Sokrates in den Mund legte, mit einer größeren, wenn gleich in manchen Puncten immer noch sehr beschränkten Freimüthigkeit vortragen und die Verantwortlichkeit für solche von sich ablehnen, welche die religiöse und politische Denkart seiner Mitbürger verletzten. Ueberhaupt war es dem demokratischen Sinn und Geiste der Athenienser angemessen, daß Platon nicht als Besitzer einer höheren, vor Allen ihn auszeichnenden Weisheit und Wissenschaft

1) Diog. Laert. III, 18. Sophron, im fünften Jahrhunderte vor Chr. Geb., verfaßte μίμους ἀνδρείους καὶ γυναικείους, dialogische Darstellungen von Lebensweisen, Sitten und Gebräuchen in einer prosaisch-rhythmischen Schreibart. Tzetz. Hist. Chil. X. v. 101. seq. Ulpian. Enarrat. in II. Olynth. Demosth. v. μιμογελοῖος.

sich unmittelbar geltend machte und nicht dogmatisch in seinen Schriften zu ihnen sprach, sondern daß er an seiner Stelle Andere das Wort führen und auch diese, wie er zu thun pflegt, bei den wichtigsten Lehren auf alte göttliche Autoritäten und Eingebungen sich berufen ließ.

Uebrigens ist zu bemerken, daß die jedesmalige erotematische Entwicklung eines bestimmten Begriffes und die Untersuchung eines aufgeworfenen Problemes, nachdem dieselbe in einem Dialoge durch vorausgehende Unterredungen eingeleitet worden, nicht in einem eigentlichen, unter die Unterredner gleichmäßig vertheilten Wechselgespräche zu erfolgen pflegt. Sondern so oft es die nach der Sokratischen Methode erfolgende Behandlung eines solchen Punctes gilt, übernimmt nur eine Person die Rolle der fragweise untersuchenden und lehrenden, und ein Anderer entweder allein oder in Verbindung mit einem Dritten leistet derselben bloß die unentbehrliche Hülfe zur Ausführung ihres Unternehmens. Er beantwortet nämlich jede Frage mit einem „ja“ oder „nein“ oder „die Sache ist mir noch nicht deutlich“ u. d. gl., beweist auch dann und wann durch Wiederholung einer ihm vorgelegten Behauptung, durch Ziehung einer leichten Folgerung und durch irgend eine Bemerkung, daß er dem Gange der Untersuchung folgt. Nicht selten werden auch innerhalb des Dialoges Erzählungen angebracht und selbst zusammenhangende Vorträge und Reden von Einem oder von Mehreren unter den Versammelten gehalten, wo denn Platons Beredsamkeit und die Anmuth, Lebhaftigkeit und Erhabenheit seiner Diction am meisten in ihrem Glanz erscheint.

Mehrere Umstände und Eigenthümlichkeiten der Pla-

tonischen Darstellung treffen zusammen, um das Verständniß seiner in älterer und neuerer Zeit mehr bewunderten, als ihrem Inhalte und Zwecke nach richtig aufgefaßten Dialogen zu erschweren. Dahin gehören hauptsächlich folgende: 1) eine Menge persönlicher Beziehungen und Anspielungen in ihnen, deren Bedeutung für die Nachwelt unkenntlich werden und ihr verloren gehen mußte; 2) eine dem damaligen unentwickelten Zustande der Logik und metaphysischen Dialektik zwar angemessene und ihm zufolge auch wohl zweckmäßige, aber an sich doch weitschweifige und spitzfindige Weise, mit welcher Platon nicht selten Begriffe zu erklären und Behauptungen zu beweisen für nöthig findet, und das Gewicht, das er mitunter auf Definitionen und Untersuchungen legt, die auf dem jetzigen Standpuncte der Philosophie als leere Grübeleien erscheinen müssen; 3) der Mangel an Bildung der Sprache für eine sichere und feste philosophische Terminologie; 4) die dichtrische Einkleidung von Lehren in Allegorieen und Mythen, wodurch Platon übersinnliche Wahrheiten der Vorstellung seiner Sprachgenossen näher brachte und ihr gefälliger machte, auch seinem eigenen Geschmack und seiner Neigung für poetische Auffassung und Darstellung huldigte; 5) die Vorsicht und Behutsamkeit, mit welcher er den wichtigsten Punct der Metaphysik, die Lehre von Gott, nur andeutet, um gegen die Religionsvorstellungen seiner Mitbürger nicht auffallend anzustoßen, und mit welcher er überhaupt bei jeder Gelegenheit in seinen Aeußerungen gewisse, in das Leben des athenienſischen Staates tiefer eingreifende Volksmeinungen schont und den Schein beabsichtigt, als stimmten Sokrates und andere ehrwürdige Denker, die in seinen Dialogen auftreten, denselben bei; 6) endlich die oft für

uns eintretende Ungewißheit über Bedeutung und Zweck des Inhaltes einzelner Dialogen. Denn, wenn allen der Anstrich gegeben ist, als seyn sie aus dem wirklichen Leben genommen, so ist vielen der Charakter ganz zufällig entstandener Unterhaltungen aufgedrückt. Diese vermeiden das Absichtliche wissenschaftlicher Untersuchungen über bestimmte Probleme, verbreiten sich, wie es der Gang des scheinbar freien Gespräches herbeiführt, über verschiedenartige Gegenstände, (ungeachtet allerdings ein das Mannigfaltige verbindender, zuweilen kaum sichtbarer Faden durch das Ganze sich hindurchschlingt) und es geschieht dann auch nichts in ihnen, um gegeneinander gestellte widersprechende Ansichten auszugleichen, oder die eine als die gültige hervorzuheben [1]).

63. Aus dem großen Reichthume geistvoller, scharfsinniger, belehrender und anregender Gedanken, die in Pla-

1) Die Meinung, welche Platon selbst von der Darstellbarkeit philosophischer Gedanken durch die Schrift und von der Zweckmäßigkeit einer solchen Darstellung gehabt zu haben scheint, erhellt aus einer Stelle zu Ende seines Phädros. Hier wird von Sokrates dem mündlichen Vortrage dieser Materien bei weitem der Vorzug vor dem schriftlichen gegeben und von dem letzteren behauptet, er könne eigentlich nur zur Wiedererinnerung an dasjenige dienen, was schon vermittelst des ersteren aufgefaßt worden sey. Denn in der geschriebenen, aus ihrer ursprünglichen Lebendigkeit und Beweglichkeit herausgetretenen und starr gewordenen Rede vermöge man nicht die Eigenthümlichkeit seiner Ansichten und Meinungen befriedigend zu offenbaren, nicht die Individualität derer, von welchen man vernommen werde, zu berücksichtigen, nicht seine Behauptungen gehörig zu vertheidigen und sie gegen Mißverständnisse und schiefe Deutungen zu schützen.

tons Werken niedergelegt sind, haben wir hier bloß diejenigen herauszuheben, welche aus dem Gesichtspunct unserer Geschichte zur Schilderung seines philosophischen Lehrbegriffes unentbehrlich sind, eines Lehrbegriffes, von dem er zwar nirgends den Zusammenhang der Haupttheile ausdrücklich ausgesprochen, den er aber überall in diesem Zusammenhange gedacht hat.

Der Mittelpunct desselben ist seine Lehre von den Ideen, auf die er ohne Zweifel durch die Sokratische Sittenlehre zuerst geführt worden. In den sittlichen Idealen faßte er zunächst auf den Charakter ewiger Gedanken, welche ein von dem menschlichen Vorstellen unabhängiges, jedoch der menschlichen Vernunft sich offenbarendes Wesen und eine wahre Realität, obgleich keine an Zeit und Raum gebundene, besitzen.

Um nun diejenigen Behauptungen Platons, welche die Grundzüge seines Systemes philosophischer Erkenntnisse bilden, in ihrer Verknüpfung und ihrem gegenseitigen Verhältniß am deutlichsten nachweisen zu können, werden wir sie unter zwei Rubriken ordnen. Unter der ersten werden wir die zur Dialektik im Platonischen Sinne dieses Wortes, oder wie wir sagen würden, zur Erkenntnißtheorie und Metaphysik gehörigen betrachten; auch werden wir die wichtigsten Sätze aus seiner Physik herzuziehen, ungeachtet diese nach seiner Ansicht nicht, wie jene, auf gewisse Wahrheit, sondern nur auf den Rang einer wahrscheinlichen Erkenntniß Anspruch machen. Unter der zweiten soll von seiner Ethik oder Tugendlehre und von seiner Politik oder Staatsverfassungslehre die Rede seyn.

1. Dialektik nebst Physik.

64. Platon unterscheidet nach ihrem Ursprung und nach ihrem Inhalte zwei Hauptgattungen menschlicher Erkenntnißvorstellungen, die erfahrungsmäßigen und die reinen Vernunftvorstellungen.

Die ersteren erlangt unser Geist ursprünglich durch Wahrnehmung. Vermittelst der Functionen der Sinnesorgane faßt er auf regelmäßige Weise Eindrücke auf, welche von Außendingen und von Zuständen des eigenen Leibes herrühren und gewinnt hierdurch die Empfindungen und Anschauungen der sinnenfälligen Objecte [1]). Die Vorstellungen, die auf diese Weise gewonnen sind, werden zum Theil im Gemüthe bewahrt durch die Kraft des Gedächtnisses [2]). Im Gedächtnisse ruhen sie, ohne uns merklich zu werden. Vermöge des Actes der Erinnerung aber treten sie von Zeit zu Zeit im Bewußtseyn wieder hervor [3]). Die Erinnerun-

1) Theaet. p. 184. d. 185. c. 186. b. Phileb. p. 33. u. 34. vergl. p. 43. Phaed. p. 79. c. Jene Eindrücke bezeichnet Platon mit den Worten κινήσεις, πάθη und παθήματα, und er unterscheidet sie als solche, welche zugleich Seele und Leib in Bewegung setzen und dadurch die Ursachen der Sinnesanschauungen (αἰσθήσεις) sind, von anderen leiblichen Zuständen und Veränderungen, die nicht zur Wahrnehmung der Seele gelangen (τὰ μὲν ἐν τῷ σώματι κατασβεννύμενα, πρὶν ἐπὶ τὴν ψυχὴν διεξελθεῖν.).

2) Phileb. p. 34. a. Theaet. p. 191. d.

3) Platon unterscheidet das bewahrende Gedächtniß, μνήμη (σωτηρία αἰσθήσεως, Phileb. p. 34. a.) von dem Erinnerungsvermögen, welches wieder hervorruft, ἀνάμνησις, τὸ ἀναμιμνήσκεσθαι. Das Gedächtniß vergleicht er mit einer Masse von Wachs, welche Abdrücke aufzunehmen geeignet ist, und welche bei den verschiedenen Individuen von verschiedener Beschaffen-

gen an bestimmte wahrgenommene Gegenstände werden theils durch die Wiederkehr ähnlicher oder auch unähnlicher, aber mit den wahrgenommenen ehemals in der Anschauung verknüpfter Dinge vor die Sinneswahrnehmung in uns geweckt, theils vermag unsere Seele sie unabhängig von äußerer Anregung in sich hervorzurufen [1]). Mit der bloßen Sinnesanschauung und mit der Vorstellung der Bilder sinnenfälliger Gegenstände ist die Wahrnehmungserkenntniß nicht zu verwechseln, deren Bedingungen nur jene beiden Functionen sind. Durch die Thätigkeit der Sinnesorgane wird nämlich nicht bloß die Einbildungskraft in Wirksamkeit gesetzt, sondern auch das Vermögen der Seele, über die Gegenstände zu urtheilen, d. h. bei sich selbst auszusagen, was die Gegenstände für die Anschauung sind, welche wahrnehmbare Eigenschaften und Beschaffenheiten sie besitzen [2]). Dies empirische Urtheilsvermögen ist an den in-

heit und Güte sich zeigt. Theaet. p. 191. c.: Θὲς δή μοι, λόγου ἕνεκα, ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἓν κήρινον ἐκμαγεῖον, τῷ μὲν μεῖζον, τῷ δ' ἔλαττον καὶ τῷ μὲν καθαρωτέρου κηροῦ, τῷ δὲ κοπρωδεστέρου καὶ σκληροτέρου, ἐνίοις δὲ ὑγροτέρου, ἔστι δ' οἷς μετρίως ἔχοντος. κ. τ. λ.

1) Phaed. p. 73. d. u. e. 74. a. Phileb. p. 34. b. u. c.

2) Phileb. p. 38. u. 39. Sophist. p. 264. a. Theaet. p. 187. a. u. 189. e. Das empirische Urtheilen bezeichnet Platon mit dem Ausdrucke δόξα, δοξάζειν. Wichtig, um seine Unterscheidung recht anschaulich zu machen zwischen der Einbildungskraft, welche die Bilder von Gegenständen vergegenwärtiget, und der Urtheilskraft, die mit Hülfe der Wortsprache Aussagen über die Dinge fällt, ist die Stelle im Philebos p. 39. a. u. b., wo es heißt: δοκεῖ μοι τότε ἡμῶν ἡ ψυχὴ βιβλίῳ τινὶ προςεοικέναι· ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι ξυμπίπτουσα εἰς ταὐτὸν κἀκεῖνα ἃ περὶ ταῦτά ἐστι τὰ παθήματα, φαίνονταί μοι

nerlichen Gebrauch der Sprachzeichen gebunden; wie denn überhaupt alles Denken ein innerliches Sprechen ist [1]). Wenn nun das Urtheil an die Sinnesanschauung und an die zugleich mit ihr eintretende Vorstellung der wiedervergegenwärtigenden Einbildungskraft sich anschließt, so findet die empirische Erkenntniß eines in die Sinne fallenden Objectes Statt, und die für das Bewußtseyn erfolgende Offenbarung eines solchen Objectes ist die Erscheinung [2]). Das wirklich in uns gefällte Urtheil ist als eine Beantwortung der von dem Verstande sich selbst vorgelegten Frage zu betrachten: was ein angeschautes oder auch bloß von der Einbildungskraft repräsentirtes Object für ein Gegenstand sey und wie es sich verhalte? Dies Fragen ist die Ueberlegung, die sich mithin als ein das Urtheil vorbereitender Act des Denkens von diesem, als ihrem Resultat, unterscheidet [3]). In dem Kreise der Wahrnehmungserkenntnisse

σχεδὸν οἷον γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους, καὶ ὅταν μὲν ἀληθῆ γράψῃ, τοῦτο τὸ πάθημα, δόξα τε ἀληθὴς, καὶ λόγοι ἀπ' αὐτοῦ ξυμβαίνουσιν, ἀληθεῖς ἐν ἡμῖν γιγνόμενοι· ψευδῆ δ' ὅταν ὁ τοιοῦτος παρ' ἡμῖν γραμματεὺς γράφῃ, τἀναντία τοῖς ἀληθέσιν ἀπέβη. — Ἀποδέχου δὴ καὶ ἕτερον δημιουργὸν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐν τῷ τότε χρόνῳ γιγνόμενον, ζωγράφον, ὃς μετὰ τὸν γραμματιστὴν, τῶν λεγομένων εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ τούτων γράφει, κ. τ. λ.

1) Theaet. p. 189. e. u. 190. a.: ὥστ' ἔγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὑτόν. Phileb. p. 38. d. Sophist. p. 263. e.: οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτὸν, πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια.

2) Sophist. p. 264. a.

3) Theaet. l. c. Sophist. l. c. Die Ueberlegung heißt ihm

ist unser Geist von der Beschaffenheit und Wirksamkeit der leiblichen Organisation abhängig [1]). In diesem Gebiete stellt sich aber auch lediglich das Individuelle und Wandelbare, das in einem steten Wechsel des Daseyns Begriffene dar. Die Eigenschaften und Zustände, welche an den sinnenfälligen Dingen hervortreten, bleiben sich niemals gleich, sondern sie verhalten sich in jedem Momente auf eine andere Weise [2]). Auch befinden sie sich an ihnen nie in der lauteren Eigenthümlichkeit ihres Wesens und in der ihrer Natur angemessenen Vollkommenheit, sondern immer mit entgegengesetzten gemischt und mit allerlei Mängeln behaftet [3]). Unmöglich ist es uns daher, unter den Objecten der Sinnenwelt etwas Bestehendes und Beharrendes, das Wesen seiner Beschaffenheit treu und genau Aussprechendes zu ergreifen und vor unserer Anerkennung festzuhalten. Wie diesen Gegenständen kein wahrhaftes Seyn, sondern ein beständiges Werden, ein rastloses Anderswerden zukommt, so können wir von ihnen keine allgemeinen Erklärungen ge-

διάνοια, διανοεῖσθαι und ἡ δόξα ist ihm „διανοίας ἀποτελεύτησις."

1) Theaet. p. 184. d. Phaed. p. 65. b. u. c. de Republ. p. 507. b. Tim. p. 27. d. u. 28. a.

2) Tim. l. c.: ἔστιν οὖν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν μὲν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον καὶ τί τὸ γιγνόμενον μέν, ὂν δὲ οὐδέποτε, τὸ μὲν νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν· τὸ δ᾽ αὖ δόξῃ μετ᾽ αἰσθήσεως ἀλόγου, δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. Tim. p. 52. a. de Republ. p. 508. d. Phaed. p. 78. e. u. 79. a.: τὸ μὲν ἀειδές, ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχον, τὸ δὲ ὁρατόν, μηδέποτε κατὰ ταὐτά. Phaed. p. 83. a. u. b. Vergl. Arist. Met. I, 6.

3) Phaed. p. 74. u. 75.

ben und keine den Charakter der gewissen Wahrheit tragende Erkenntniß derselben erreichen [1]). Zwar unterscheidet sich innerhalb der Wahrnehmungssphäre das wahre empirische Urtheil von dem falschen. Jenes findet Statt, wenn das in der Erinnerung auftretende Bild und das in der innerlichen Aussage dem Gegenstande beigelegte Merkmal übereinstimmt mit den Merkmalen des in die Sinne fallenden realen Dinges. Dieses dagegen, wenn das vergegenwärtigende Object in der Vorstellung, und demzufolge auch die Aussage mit dem vergegenwärtigten Ding außerhalb der Vorstellung contrastirt [2]). Weil aber die Wahrnehmungskenntniß nur auf ein zeitlich und räumlich erscheinendes, stets wechselndes und von einem Gegensatze zum anderen übergehendes Daseyn sich bezieht, welches nicht in allgemeinen und bleibenden Bestimmungen sich auffassen läßt, so wird sie nie zu einem objectiven Wissen im strengen Sinne dieses Wortes, sondern kann nur auf den Rang eines der menschlichen Subjectivität angehörigen, beurtheilenden Dafürhaltens Anspruch machen.

65. Dagegen vermag unser Geist durch eine reine, d. h. von der Mitwirkung des Körpers nicht unmittelbar abhängige Wirksamkeit, mithin durch seine eigenthümliche Selbstthätigkeit, indem er von den erscheinenden Dingen die Aufmerksamkeit ablenkt und in sich selbst mit seiner Betrachtung sich vertieft, solche Gedanken aus sich zu entwickeln, in denen er das einfache, lautere, unveränderliche, sich selbst ewig gleiche Wesen der Dinge, das wahrhaft

1) Phaed. p. 65. u. 66. Tim. l. c. de Republ. p. 479. 534. a., b. u. c. Cratyl. p. 439. d. u. e. p. 440. Phileb. p. 59. b.

2) Phileb. p. 39. c., d. u. e. Theaet. p. 193. c.

Seyende auffaßt und eine zuverlässige Erkenntniß desselben erreicht [1]). Dies ewige und wahrhafte Wesen der Dinge ist das Allgemeine, welchem das erscheinende Besondere und Wandelbare ähnlich und gleichnamig ist [2]). Es ist der Inbegriff der nothwendigen und wechsellosen Bestimmungen, die wir in der Definition eines jeden Gattungsbegriffes der natürlichen Gegenstände, Kräfte, Eigenschaften und Verhältnisse uns verdeutlichen [3]). Wir gewahren z. B. gute, gerechte und edle Gesinnungen und Handlungen, Dinge, die sich gleich, Körper, welche rund oder vierseitig sind, u. d. g. m. Aber was wahrhaft gut, gerecht und edel, was an sich das Gleiche, Runde und Vierseitige ist, das erblicken wir nur unvollkommen und mangelhaft abgebildet an jenen erfahrungsmäßigen Objecten, dies können wir

1) Phaed. p. 65. u. 66. p. 78. u. 79. Phileb. p. 59. c. Tim. p. 27. d. 28. a. p. 52. a. Platon bezeichnet dies Unwandelbare mit den Ausdrücken: τὸ ἀξύνθετον Phaed. p. 78. c., τὸ ἀμεριστόν, τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον Phaed. p. 79. d., τὸ θεῖον καὶ νοητὸν καὶ μονοειδὲς καὶ ἀδιάλυτον καὶ ἀεὶ ὡςαύτως καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον Phaed. p. 80. b. u. 185. e., τὸ ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰςδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατόν τε καὶ ἄλλως ἀναίσθητον Tim. p. 52. a. und mit ähnlichen.

2) Phaed. p. 78. e. Tim. p. 52. a.: τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, ὁμολογητέον μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον εἶδος, ἀγέννητον — τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν· τὸ δὲ ὁμώνυμον, ὅμοιόν τε ἐκείνῳ, δεύτερον αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεί. Sophist. p. 246. b.

3) Phaed. p. 76. c. u. d. p. 78. d.: αὐτὴ ἡ οὐσία, ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι, καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, πότερον ὡςαύτως ἀεὶ ἔχει κατὰ ταὐτά, ἢ ἄλλοτ᾽ ἄλλως; αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον, ὃ ἐστι τὸ ὄν, μήποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται; κ. τ. λ.

durchaus nirgends gewahren, sondern lediglich im reine Denken uns vergegenwärtigen [1]). Es ist gewiß, daß de Inhalte der allgemeinen Begriffe nichts in der Ersche nungswelt genau entspricht. Wir nehmen ihn aber zu Maßstab, um nach ihm die Beschaffenheit des ihm gleich namigen Individuellen und den höheren oder geringere Grad der Vorzüglichkeit desselben zu beurtheilen [2]). Hier aus leuchtet ein, daß wir ihn nicht aus der Erfahrung ge winnen.

Um nun zu erklären, wie unser Geist ihn aus sich selbst zu entwickeln vermag, stellt Platon die auch mit seiner Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes zusammenhangende Behauptung auf, daß unsere Auffassung der allgemeinen Begriffe und Wahrheiten eine Erinnerung ist [3]). Die menschliche Seele hat vor dem irdischen Daseyn in einem vollkommneren Zustand existirt, in welchem die unmittelbare Anschauung des unvergänglichen Wesens der Dinge ihr angehört hat. Sobald sie nun hienieden in ihrer Verbindung mit dem Leibe zufolge der Sinneswahrnehmungen zum Bewußtseyn der Außendinge erwacht, so werden durch diese Wahrnehmungen, welche etwas dem Inhalte der reinen Begriffe Analoges ihr darbieten, auch die letzteren selbst in ihr wiedererweckt [4]). Je mehr sie nun in sich selbst einkehrend durch absichtliche Meditation der Erinnerung nachhilft, desto vollständiger setzt sie sich wieder in den Besitz

1) De Republ. VI. p. 507. b. Phaed. p. 78. e.-79. a. Theaet. p. 185.

2) Phaed. p. 74. u. 75.

3) Phaed. p. 72. e. — p. 77. Men. p. 81. c. seq.

4) Phaed. l. c.

ihres früheren Eigenthumes. Zum Beweise hierfür dient auch, daß wir allgemeine Vorstellungen und Erkenntnisse durch bloße Fragen in Menschen hervorzurufen im Stande sind, was schlechterdings nicht möglich wäre, wenn dieselben nicht vorher schon in ihrem Inneren gelegen hätten, ohne in der Anerkennung sich ausgesprochen zu haben [1].

66. Es gibt eine doppelte Art allgemeiner und reiner Begriffe, die mathematischen und die Vorstellungen der Ideen [2]. Sie unterscheiden sich theils durch ihre Form, theils durch ihren Gebrauch. Durch die erstere, indem von jeder abstracten Zahl und jeder mathematischen Figur unzählig viele reine Einzelheiten, d. h. vervielfältigte Vorstellungen, die einander völlig gleichen, in unserem Bewußtseyn auftreten können, während jede Idee als ein der Vervielfältigung im Denken Unfähiges, schlechthin Einziges betrachtet werden muß [3]. Durch den Gebrauch auf folgende

1) Phaed. p. 73. a. Im Dialoge Menon p. 82. b. seq. läßt Platon den Sokrates einen augenscheinlichen Beweis davon, daß alles Auffassen allgemeiner Wahrheiten eine Erinnerung sey, dem Menon geben, indem er einen Sclaven herbeiruft, und diesem in Menon's Gegenwart durch bloße Fragen zur deutlichen Vorstellung eines geometrischen Lehrsatzes verhilft.

2) Αἱ ἰδέαι, wofür auch häufig, weil die Ideen das Wesen der Arten und Gattungen in sich begreifen, τὰ εἴδη.

3) Arist. Met. I, 6.: ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι (Πλάτων) μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν, τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν, τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον. De Republ. VI. p. 507. b.: καὶ αὐτὸ δὴ καλόν, καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ οὕτω περὶ πάντων, ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου, ὡς μιᾶς οὔσης, τιθέντες, ὃ ἔστιν ἕκαστον προσαγορεύομεν. Phileb.

durchaus nirgends gewahren, sondern lediglich im reinen Denken uns vergegenwärtigen [1]). Es ist gewiß, daß dem Inhalte der allgemeinen Begriffe nichts in der Erscheinungswelt genau entspricht. Wir nehmen ihn aber zum Maßstab, um nach ihm die Beschaffenheit des ihm gleichnamigen Individuellen und den höheren oder geringeren Grad der Vorzüglichkeit desselben zu beurtheilen [2]). Hieraus leuchtet ein, daß wir ihn nicht aus der Erfahrung gewinnen.

Um nun zu erklären, wie unser Geist ihn aus sich selbst zu entwickeln vermag, stellt Platon die auch mit seiner Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes zusammenhangende Behauptung auf, daß unsere Auffassung der allgemeinen Begriffe und Wahrheiten eine Erinnerung ist [3]). Die menschliche Seele hat vor dem irdischen Daseyn in einem vollkommneren Zustand existirt, in welchem die unmittelbare Anschauung des unvergänglichen Wesens der Dinge ihr angehört hat. Sobald sie nun hienieden in ihrer Verbindung mit dem Leibe zufolge der Sinneswahrnehmungen zum Bewußtseyn der Außendinge erwacht, so werden durch diese Wahrnehmungen, welche etwas dem Inhalte der reinen Begriffe Analoges ihr darbieten, auch die letzteren selbst in ihr wiedererweckt [4]). Je mehr sie nun in sich selbst einkehrend durch absichtliche Meditation der Erinnerung nachhilft, desto vollständiger setzt sie sich wieder in den Besitz

1) De Republ. VI. p. 507. b. Phaed. p. 78. e.-79. a. Theaet. p. 185.

2) Phaed. p. 74. u. 75.

3) Phaed. p. 72. e. — p. 77. Men. p. 81. c. seq.

4) Phaed. l. c.

ihres früheren Eigenthumes. Zum Beweise hierfür dient auch, daß wir allgemeine Vorstellungen und Erkenntnisse durch bloße Fragen in Menschen hervorzurufen im Stande sind, was schlechterdings nicht möglich wäre, wenn dieselben nicht vorher schon in ihrem Inneren gelegen hätten, ohne in der Anerkennung sich ausgesprochen zu haben [1]).

66. Es gibt eine doppelte Art allgemeiner und reiner Begriffe, die mathematischen und die Vorstellungen der Ideen [2]). Sie unterscheiden sich theils durch ihre Form, theils durch ihren Gebrauch. Durch die erstere, indem von jeder abstracten Zahl und jeder mathematischen Figur unzählig viele reine Einzelheiten, d. h. vervielfältigte Vorstellungen, die einander völlig gleichen, in unserem Bewußtseyn auftreten können, während jede Idee als ein der Vervielfältigung im Denken Unfähiges, schlechthin Einziges betrachtet werden muß [3]). Durch den Gebrauch auf folgende

1) Phaed. p. 73. a. Im Dialoge Menon p. 82. b. seq. läßt Platon den Sokrates einen augenscheinlichen Beweis dafür, daß alles Auffassen allgemeiner Wahrheiten eine Erinnerung sey, dem Menon geben, indem er einen Sclaven herbeiruft, und diesem in Menon's Gegenwart durch bloße Fragen zur deutlichen Vorstellung eines geometrischen Lehrsatzes verhilft.

2) Αἱ ἰδέαι, wofür auch häufig, weil die Ideen das Wesen der Arten und Gattungen in sich begreifen, τὰ εἴδη.

3) Arist. Met. I, 6.: ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι (Πλάτων) μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν, τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν, τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον. De Republ. VI. p. 507. b.: καὶ αὐτὸ δὴ καλόν, καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ οὕτω περὶ πάντων, ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου, ὡς μιᾶς οὔσης, τιθέντες, ὃ ἔστιν ἕκαστον προσαγορεύομεν. Phileb.

durchaus nirgends gewahren, sondern lediglich im reinen Denken uns vergegenwärtigen [1]). Es ist gewiß, daß dem Inhalte der allgemeinen Begriffe nichts in der Erscheinungswelt genau entspricht. Wir nehmen ihn aber zum Maßstab, um nach ihm die Beschaffenheit des ihm gleichnamigen Individuellen und den höheren oder geringeren Grad der Vorzüglichkeit desselben zu beurtheilen [2]). Hieraus leuchtet ein, daß wir ihn nicht aus der Erfahrung gewinnen.

Um nun zu erklären, wie unser Geist ihn aus sich selbst zu entwickeln vermag, stellt Platon die auch mit seiner Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes zusammenhangende Behauptung auf, daß unsere Auffassung der allgemeinen Begriffe und Wahrheiten eine Erinnerung ist [3]). Die menschliche Seele hat vor dem irdischen Daseyn in einem vollkommneren Zustand existirt, in welchem die unmittelbare Anschauung des unvergänglichen Wesens der Dinge ihr angehört hat. Sobald sie nun hienieden in ihrer Verbindung mit dem Leibe zufolge der Sinneswahrnehmungen zum Bewußtseyn der Außendinge erwacht, so werden durch diese Wahrnehmungen, welche etwas dem Inhalte der reinen Begriffe Analoges ihr darbieten, auch die letzteren selbst in ihr wiedererweckt [4]). Je mehr sie nun in sich selbst einkehrend durch absichtliche Meditation der Erinnerung nachhilft, desto vollständiger setzt sie sich wieder in den Besitz

1) De Republ. VI. p. 507. b. Phaed. p. 78. e.-79. a. Theaet. p. 185.

2) Phaed. p. 74. u. 75.

3) Phaed. p. 72. e. — p. 77. Men. p. 81. c. seq.

4) Phaed. l. c.

ihres früheren Eigenthumes. Zum Beweise hierfür dient auch, daß wir allgemeine Vorstellungen und Erkenntnisse durch bloße Fragen in Menschen hervorzurufen im Stande sind, was schlechterdings nicht möglich wäre, wenn dieselben nicht vorher schon in ihrem Innern gelegen hätten, ohne in der Anerkennung sich ausgesprochen zu haben [1]).

66. Es gibt eine doppelte Art allgemeiner und reiner Begriffe, die mathematischen und die Vorstellungen der Ideen [2]). Sie unterscheiden sich theils durch ihre Form, theils durch ihren Gebrauch. Durch die erstere, indem von jeder abstracten Zahl und jeder mathematischen Figur unzählig viele reine Einzelheiten, d. h. vervielfältigte Vorstellungen, die einander völlig gleichen, in unserem Bewußtseyn auftreten können, während jede Idee als ein der Vervielfältigung im Denken Unfähiges, schlechthin Einziges betrachtet werden muß [3]). Durch den Gebrauch auf folgende

1) Phaed. p. 73. a. Im Dialoge Menon p. 82. b. seq. läßt Platon den Sokrates einen augenscheinlichen Beweis dafür, daß alles Auffassen allgemeiner Wahrheiten eine Erinnerung sey, dem Menon geben, indem er einen Sclaven herbeiruft, und diesem in Menon's Gegenwart durch bloße Fragen zur deutlichen Vorstellung eines geometrischen Lehrsatzes verhilft.

2) Αἱ ἰδέαι, wofür auch häufig, weil die Ideen das Wesen der Arten und Gattungen in sich begreifen, τὰ εἴδη.

3) Arist. Met. I, 6.: ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι (Πλάτων) μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν, τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν, τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον. De Republ. VI. p. 507. b.: καὶ αὐτὸ δὴ καλόν, καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ οὕτω περὶ πάντων, ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου, ὡς μιᾶς οὔσης, τιθέντες, ὃ ἔστιν ἕκαστον προσαγορεύομεν. Phileb.

Weise. In der Mathematik geht man von gewissen Annahmen [1]) als den obersten Grundsätzen der mathematischen Untersuchung aus, die zwar in Hinsicht ihrer Gültigkeit durch sich selbst jedem Denkenden einleuchten, die aber dennoch etwas Höheres voraussetzen und nicht aus dem letzten Grund alles Wissens und Seyns abgeleitet sind. Mit diesen beginnend schreitet man in progressiver Ordnung durch eine stetige Reihe von Folgerungen fort, bis man zu untersten, auf diesem Wege sich ergebenden Nachschlüssen gelangt ist. Hierbei muß man sich in der Geometrie, zum Behufe der Veranschaulichung und leichteren Festhaltung der an sich nicht wahrnehmbaren, sondern lediglich denkbaren räumlichen Bestimmungen, sichtbarer Figuren bedienen, mit deren Hülfe man die Lehrsätze entwickelt und beweiset. Hingegen in der wissenschaftlichen Behandlung der Ideevorstellungen verfährt man auf eine andere Weise. Man wendet sich dergestalt zu ihrer Erwägung, daß man sie nicht als die letzten Gründe der hervorzubringenden Wissenschaft gelten läßt, sondern als wahre Voraussetzungen, als voraussetzende Begriffe, die zu etwas noch Höherem führen, als Stufen und Stützen [2]), von welchen aus man sich erhebt zu dem nicht mehr voraussetzenden, sondern nur unter sich setzenden Urgrunde von Allem und Jedem [3]), worauf man wieder rückwärts die Reihe des von ihm Abhängigen im Allgemeinen verfolgt. Hierbei ruft man keine sinnenfälligen

p. 15. a. u. b. Die Ideen heißen daher auch zuweilen αἱ ἑνάδες oder μονάδες, z. B. Phileb. l. c.

1) ὑποθέσεις.

2) ἐπιβάσεις καὶ ὁρμαί.

3) μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν.

Gestalten zu Hülfe, sondern bewegt sich bloß in der Sphäre des reinen Begriffes. Nur in einer Untersuchung dieser Art, die keine höheren Gegenstände einer anderen Forschung überläßt, und nichts voraussetzt, was eine andere zu deduciren hätte, kann die Wissenschaft im strengsten Sinne des Wortes verwirklicht werden [1]).

67. Die logische Bedeutung der Ideevorstellungen, nach welcher in ihnen das reine unvergängliche Wesen der Dinge zu unserer Betrachtung gelangt, entspringt aus der metaphysischen Bedeutung der Ideen, der zufolge diese nichts Anderes sind, als die ewigen Urbilder [2]) für die Gestaltung des Weltganzen und aller sowohl unter Naturgesetzen als unter moralischen Gesetzen stehenden individuellen Gegenstände, Eigenschaften und Zustände in demselben. Vorgeschrieben ist den Naturkräften, wie dem menschlichen Wollen, ein System von Regeln und Formen. Die unübersehbare Menge und Mannigfaltigkeit der veränderlichen Stoffe, Beschaffenheiten und Thätigkeiten in der Welt würde nicht nach feststehender Bestimmung und Ordnung harmonisch zusammengefügt seyn, nicht würden die Gattungen der wandelbaren Objecte im Ganzen genommen wandellos beharren und bei aller Bewegung und Veränderung immer die ähnlichen Gebilde und Erscheinungen wiederkehren, wenn

1) de Republ. VI. p. 510. bis zu Ende des sechsten Buches.

2) Parmenid. p. 132. d.: ἀλλ', ὦ Παρμενίδη, μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὧδε ἔχειν, τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα. Tim. p. 28., 29. u. 30., de Republ. p. 596. Phaed. p. 100. c.

welche jene Bildungsnormen und Ordnungsnormen im Reiche der Wirklichkeit sich geltend machten, stets befolgt und dargestellt durch das Verschiedene, soweit es die Natur der Verschiedenheit gestattet.

Hieraus ergibt sich: das System der Ideen ist das eine Princip des Weltalls, welches den Grund des Gleichmäßigen, Gleichförmigen und Beharrlichen an dem Veränderlichen enthält. Ihm gegenüber steht ein entgegengesetztes Princip, in welchem der Grund der Mannigfaltigkeit und des Wandels der Dinge liegt [1].

Sind wir zur Anerkennung dieses Gegensatzes gekommen, so müssen wir der Vernunftnothwendigkeit folgen, welche uns von ihr zur Anerkennung des unvergleichlich einzigen, Alles setzenden und Nichts voraussetzenden absoluten Urgrundes der Welt führt [2]. Denn es ist einleuchtend, daß die Kette der Ideen und die Menge des Mannigfaltigen den letzten Grund des ihnen zukommenden Seyns nicht in sich selbst tragen, keiner unbedingten Selbstständigkeit theilhaft seyn können. Eben so wenig ist Eines von Beiden aus dem Anderen abgeleitet oder auch ihr gegenseitiger Zusammenhang durch sie selbst hervorgebracht [3].

1) Phileb. p. 16. c. u. d. p. 24. seq. Tim. p. 51. a. u. b.

2) De Republ. VI. p. 510. b. 511. b. Tim. p. 28. c.

3) Phileb. p. 23. d.: τετάρτου μοὶ γένους αὖ προσδεῖν φαίνεται· τῆς συμμίξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα. Ibid. p. 26. e.: οὐκοῦν τὰ μὲν γιγνόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται, πάντα τὰ τρία παρέσχετο ἡμῖν γένη (τὸ ἄπειρον, τὸ πέρας, τὸ τούτων ἔκγονον)· τὸ δὲ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λέγωμεν τέταρτον τὴν αἰτίαν, ὡς ἱκανῶς ἕτερον ἐκείνων δεδηλωμένον.

68. An dem Urwesen, als dem schlechthin Unendlichen, unter welchem die beiden einander entgegengesetzten Principien stehen, offenbaren sich zufolge seines durch diese Principien vermittelten Verhältnisses zu der von ihm abhängigen Welt zwei Charaktere, diejenigen waltenden Kräfte, aus denen wir im Allgemeinen das Seyn des Universums zu erklären vermögen. Es sind diese, nur mit dem wichtigen Unterschiede, daß sie an ihm im unbeschränkten Maße gedacht werden müssen, die nämlichen, welche wir nach unserer Kenntniß von der menschlichen Seele für die Grundeigenschaften des Seelenlebens und der psychischen Thätigkeit zu halten berechtigt sind, so daß Gott in ihrem Besitz als die durchaus vollkommene Lebenskraft und als der vollkommene Geist sich uns ankündigt. Denn die Seele überhaupt, in ihrem allgemeinen Gegensatze gegen den Körper, ist einerseits die erkennende und wollende, andererseits die mit Spontaneität thätige, sich selbst und Anderes aus eigenem Antriebe bewegende Kraft [1]). Körperkraft dagegen ist diejenige, welche bewußtlos wirkt und erst durch eine fremde Einwirkung angeregt werden muß, damit sie in den Zustand der Thätigkeit versetzt werde und selbst auch in Anderem Veränderungen hervorbringen könne [2]). Nun sind auf der einen Seite die Ideen als die reinen, ursprünglichen und urbildlichen Gedanken die Wirkungen und Aeußerungen der höchsten unbeschränkten Erkenntnißkraft und Willenskraft, der göttlichen Vernunft, die in ihnen das ewig sich selbst gleiche Schönste und Beste denkt und will, und welche den Ausdruck, die Offenbarung derselben im Welt-

1) De Legib. X. p. 894. 895. 896. a.

2) De Legib. X. p. 896. b.

all beabsichtigt. Auf der entgegenstehenden Seite ist das Mannigfaltige und dessen Wandel das Product des höchsten Vermögens, selbstthätig an Anderem Veränderungen hervorzubringen und mithin auch des Vermögens, (weil Gott der unbedingte Urgrund, der letzte Erklärungsgrund von Allem und Jedem ist), das Substrat dieser Veränderungen, das Andere überhaupt, den des Anderswerdens fähigen Stoff oder das rein Bestimmbare zu setzen [z]).

z) Wir dürfen sowohl nach dem ganzen Geiste der Platonischen Philosophie, als auch selbst zufolge einzelner, hier besonders berücksichtigungswerther Aussprüche Platons nicht annehmen, was ihm die gewöhnliche Meinung der Neueren zuschreibt, daß er ein unabhängig von Gott für sich bestehendes, ursprüngliches Seyn des bestimmbaren Mannigfaltigen sich gedacht und daß er der Gottheit nur das Gestalten desselben zur Form des Kosmos zugeschrieben. Eben so wenig dürfen wir die hiermit genau verbundene Ansicht als Platonische Lehre gelten lassen, daß Gott und seine Ideeenwelt von Ewigkeit her durchaus getrennt und abgesondert von dem Mannigfaltigen sich befunden und daß einstmals das Zusammenkommen beider Principien und somit die Weltbildung begonnen habe. Beide Vorstellungen sind eines Platons unwürdig und ganz und gar unangemessen dem Standpuncte seiner Speculation. Was für dieselben in Platon's Schriften, vornehmlich im Timäos, zu sprechen scheint, das ist lediglich zu beziehen theils auf seine bildliche Darstellungsweise, welche der besonnene Leser eben so wenig im Timäos als im Politikos p. 269. d. seq. und an ähnlichen Stellen verkennen wird, theils auf seine Absicht, das Weltganze nach dessen Hauptheilen genetisch zu erklären. Zum Behuf einer solchen Erklärung bezeichnet er, wie vor ihm ein Philolaos, als ein zeitliches Werden, was er als ein ewiges Abhängigseyn des Bedingten und Begründeten von dem absolut Selbstständigen gedacht wissen will. Gott und die Principien sind nach Platon früher als die Weltbildung in dem Sinne, den uns Aristoteles als Platonisch angibt Met. V. 11.: τὰ μὲν δὴ οὕτω πρότερα λέ-

Da Gott, der Urquell alles Lebens, alles Denkens und aller Veränderung, die Welt als den Gegenstand und

γεται καὶ ὕστερα· τὰ δὲ κατὰ φύσιν (πρότερα), ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ (ὕστερα) ἄνευ ἐκείνων μή· ᾗ διαιρέσει ἐχρῆτο ὁ Πλάτων. Demnach ist im Geiste Platon's über das Vorhergehen der Weltursache vor ihrer Wirkung zu sagen, was ebenfalls Aristoteles ausspricht Met. IV, 5. am Schlusse des Capitels: τὸ γὰρ κινοῦν τοῦ κινουμένου φύσει πρότερόν ἐστι· κἂν εἰ λέγεται πρὸς ἄλληλα ταῦτα αὐτά, οὐδὲν ἧττον. Wir dürfen unstreitig auch auf Platon die Vorstellungsweise beziehen, welche Stobäos dem Herakleitos, wie dem Pythagoras beilegt: οὐ κατὰ χρόνον εἶναι γεννητὸν τὸν κόσμον, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν. Zu den Stellen, in welchen Platon's wahre Ansicht unbildlich und unverkennbar sich zeigt, gehört besonders die oben von uns schon angeführte im Philebos p. 26 u. 27, wo der Grundursache zugeschrieben wird, daß sie sowohl die beiden einander entgegengesetzten Principien, dort nach Pythagorischen Sprachgebrauche τὸ ἄπειρον und τὸ πέρας genannt, als das aus Beiden Hervorgegangene, τὸ μικτὸν ἐκ τούτοιν ἀμφοῖν, begründet: τὸ δὲ πάντα ταῦτα (πάντα τὰ τρία γένη) δημιουργοῦν λέγωμεν τέταρτον τὴν αἰτίαν. Vergl. Epinom. p. 980. d. u. e., de Republ. VI, 509. b. 511. b. Wenn Platon im Politikos sagt p. 269. d.: τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ καὶ ταὐτὸν εἶναι, τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις, und wenn er ferner daselbst p. 269. e. im Bezug auf die wirkende Grundursache behauptet: κινεῖν δὲ τούτῳ τοτὲ μὲν ἄλλως, αὖθις δὲ ἐναντίως, οὐ θέμις, so ist in dem hier ausgesprochenen Gedanken auch dieser enthalten: daß in Gott eine solche Veränderung nicht angenommen werden darf, nach welcher seine weltbildende Kraft von Ewigkeit her geruht, auf einmal aber sich wirksam zu erzeigen angefangen hätte. — Wie uns Plutarchos in der Abhandlung Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας bezeugt, so fand sich schon bei den ältesten Platonikern, bei einem Xenokrates und Krantor, die richtige Anerkennung, daß Platon die Welt für ewig und nie entstanden gehalten, daß er aber eingesehen, es lasse sich der Zusammenhang ihrer Bestand-

das Resultat seiner Wirksamkeit immerdar setzen und an ihr sein eigenes vollkommenes Wesen, so weit es an dem Abhängigen möglich ist, darstellen und offenbaren will [1]), so kann diese seine Endabsicht, der höchste Zweck des Daseyns der Welt, nur auf eine einzige Weise ausgeführt werden, welche von seiner Weisheit als die schlechthin zweckmäßige erkannt und deshalb von seiner Allmacht zur Ausführung gebracht wird. Daher besteht eine durchaus unabänderliche Nothwendigkeit im Allgemeinen durch sein Denken und Wollen [2]). Im Allgemeinen erfodert jene Weise den Unterschied und den Zusammenhang zwischen den bestimmenden Formen oder Normen und dem bestimmbaren Stoffe [3]).

theile und das Walten der Urkraft und der abgeleiteten Kräfte in ihr nicht wohl darstellen, wenn man nicht von einem Anfange spreche, in welchem die Ursachen und Bedingungen der Welt wirksam zusammengetreten. Plutarchos sagt nämlich zu Anfange jener Schrift, p. 1013. a. u. b., nachdem er der genannten Platoniker in Hinsicht auf ihre abweichende Meinung von dem Wesen der Seele Erwähnung gethan und bemerkt, daß von den späteren Denkern dieser Schule Einige dem Xenokrates, Andere dem Krantor in diesem Puncte gefolgt: Ὁμαλῶς δὲ πάντες οὗτοι χρόνῳ μὲν οἴονται τὴν ψυχὴν μὴ γεγονέναι, μηδὲ εἶναι γεννητήν, πλείονας δὲ δυνάμεις ἔχειν, εἰς ἃς ἀναλύοντα θεωρίας ἕνεκα τὴν οὐσίαν αὐτῆς λόγῳ τὸν Πλάτωνα γινομένην ὑποτίθεσθαι καὶ συγκεραννυμένην. Τὰ δ᾽ αὐτὰ καὶ περὶ τοῦ κόσμου διανοουμένους ἐπίστασθαι μὲν ἀΐδιον ὄντα καὶ ἀγέννητον, τὸ δὲ, ᾧ τρόπῳ συντέτακται καὶ διοικεῖται, καταμαθεῖν οὐ ῥᾴδιον ὁρῶντα τοῖς μήτε γένεσιν αὐτοῦ, μηδὲ τῶν γεννητικῶν σύνοδον ἐξ ἀρχῆς προϋποθεμένοις, ταύτην τὴν ὁδὸν τραπέσθαι.

1) Tim. p. 29. e.: ἀγαθὸς ἦν — πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ.

2) Epinom. p. 982. b.

3) Phileb. p. 16. c. p. 26. b.

Beide müssen im vollkommenen Gegensatze zu einander stehen, sie müssen die beiden äußersten Endpuncte des unter Gott und durch ihn Bestehenden seyn, damit durch ihre Verbindung alles Mögliche umfaßt und zu einer lebendigen Wirklichkeit gestaltet werde.

Hieraus ist ebenfalls im Allgemeinen das Böse in der Welt, die Mangelhaftigkeit und die Abwesenheit derjenigen Vollkommenheit, welche den göttlichen Ideen einwohnt, an den wahrnehmbaren Nachbildern derselben erklärbar. Das wandelbare Mannigfaltige muß in jeder Hinsicht an sich das Gegentheil der Ordnungsnormen und der ewigen Ideale, muß das Unordentliche, Verworrene, immer nach unregelmäßiger Veränderung und nach Auflösung des Gestalteten Strebende seyn, ihm muß die Tendenz angehören, nur Unordnung und Verwirrung, mithin das physische und moralische Uebel herbeizuführen, damit es den vollständigsten Stoff zur Wirksamkeit der Ideen darbiete. Indem es unaufhörlich von ihnen beschränkt und bezähmt, geordnet und gelenkt wird, so erhält sich in dieser Opposition die lebendige bildende Thätigkeit der Urkraft und aller von ihr abhängigen Kräfte im Weltganzen ewig. Gott kann gemäß der vernünftigen Nothwendigkeit, die durch ihn feststeht, die wandelbare Verschiedenheit nicht aufheben, sonst höbe er das eine Princip des Daseyns des Abhängigen auf. Er kann sie zum Kampfe gegen die Ordnung und Regelmäßigkeit nicht unfähig machen, denn sonst würde in der physischen, wie in der intellectuellen und moralischen Welt alle Regsamkeit und Kraftentwickelung aufhören. Er will und kann also die der Einheit, Ordnung und Beständigkeit entgegenstrebende Eigenthümlichkeit oder Kraft des einen Prin-

cipes, (gleichsam die böse Seele in der Welt) nur bis zu einem gewissen, in jeder Zeit möglichen Grade beschränken [1]).

69. Durch das göttliche Walten vermittelst des ursprünglichen Gegensatzes bestehen zwei Hauptstufen des abhängigen Daseyns, von denen die untere die nothwendige Bedingung und Grundlage der höheren ist.

Diese untere ist die Existenz der Körper. Das reine Körperwesen ist in den Ideen enthalten. Die ewigen Eigenschaften und Gestalten desselben drücken sich in dem wechselnden Mannigfaltigen aus und bestimmen dadurch die

1) Tim. p. 30. a. p. 46. c. p. 48. a. Daher läßt auch Platon in einer bildlichen Einkleidung dieses Gedankens, Tim. p. 41. a u. b., Gott zu den von ihm geschaffenen Untergöttern, den Gestirnen, sagen, daß sie nicht an sich unsterblich und unauflöslich seyn, sondern daß sie nur durch die fortwährende unmittelbare Wirksamkeit seines Willens in ewiger Dauer erhalten werden. Denn das Princip der Veränderung und Auflösung bleibe auch in ihnen stets mächtig, und könne durch das entgegengesetzte Princip nur zur Unterwerfung gebracht, aber nicht aufgehoben werden. Eben so wird es Politic. p. 273. b. seq. ausgesprochen, daß Gottes Macht die Welt vor dem Untergange bewahre, indem er dem Streben des Stoffes begegne, wieder in die alte Unordnung zurückzusinken. Man vergleiche hiermit eine Stelle in dem Bruchstücke der Metaphysik des Theophrastos, gegen das Ende, wo es heißt, Platon und die Pythagoreer hätten die Einheit und die unbestimmte Vielheit einander entgegengesetzt. In der letzteren sey das Princip der Gestaltlosigkeit und Verwirrung, nichtsdestoweniger müsse sie als unentbehrlich für die Natur des Ganzen betrachtet werden: διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεὸν — δύνασθαι πάντα εἰς τὸ ἄριστον ἄγειν, ἀλλ' εἴπερ ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται· τάχα δ' οὐδ' ἂν προέλοιτ', εἴπερ ἀναιρεῖσθαι συμβήσεται τὴν ὅλην οὐσίαν, ἐξ ἐναντίων γε καὶ ἐν ἐναντίοις οὖσαν.

Gattungen und Arten der individuellen Körper. Das Princip des Wandelbaren dürfen wir uns nicht als eine sinnenfällig körperliche chaotische Masse vorstellen, wenn wir dasselbe zunächst in seinem Unterschiede von dem idealen Körperwesen denkend auffassen, um dadurch den Zusammenhang von Beidem deutlich anzuerkennen. Wäre es sinnenfällig und mit irgend einer Qualität versehen, so wäre es nicht mehr das rein Bestimmbare, sondern es würde schon in irgend einer Hinsicht ideell bestimmt seyn. Es ist vielmehr an sich das bloß Bildsame, geeignet, alle Formen und Beschaffenheiten im steten Wechsel in sich aufzunehmen und wiederum in sich aufzulösen, qualitätslos und gestaltlos, insofern allumfassend, als es den ganzen Raum erfüllt oder vielmehr den Raum in sich trägt, der Sinneswahrnehmung schlechthin unzugänglich [1]).

Das Körperliche sollte sinnenfällig seyn. Die beiden vornehmsten Eigenschaften der Sinnenfälligkeit sind die Sichtbarkeit und die Betastbarkeit. Sichtbar konnte Nichts werden ohne den Lichtstoff, betastbar Nichts ohne ein Festes

1) Tim. p. 49 — p. 53. b. Des späterhin gewöhnlichen und wohl von Aristoteles zuerst gebrauchten Ausdruckes ὕλη (Materie) bedient sich Platon noch nicht zur Bezeichnung dieses Principes. Er nennt es an jener Stelle τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ παντὸς αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχήν, auch χώραν und τὸ τὴν ἕδραν παρέχον, ὅσα ἔχει γένεσιν, πᾶσιν. Daß er den Raum von der raumerfüllenden Materie nicht eigentlich unterscheidet, rügt Aristoteles Phys. IV, 2. mit den Worten: διὸ καὶ ὁ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἓν καὶ ταὐτόν· ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο.

und Starres. Hieraus ergibt sich die Nothwendigkeit, daß Feuer und Erde Elemente der körperlichen Dinge werden mußten [1]). Diese sind aber als Extreme einander entgegengesetzt, und können unmittelbar weder mit einander zu einem Ganzen verknüpft werden, noch in einander übergehen, da doch Einheit die Bestandtheile der Welt umfassen soll und da die Natur des Wandelbaren verlangt, daß an den Elementen die Möglichkeit der Verwandlung des einen in das andere gesetzt sey. Um beiden Erfodernissen Genüge zu leisten, muß ein Mittleres und Vermittelndes zwischen Feuer und Erde vorhandenseyn. Wenn dem Sinnenfälligen allein Länge und Breite, nicht auch Tiefe zukommen müßte, so würde ein einziges Mittleres zugereicht haben, um jene beiden Gegensätze mit einander zu verbinden. Aber das Weltgebäude sollte ein in drei Dimensionen ausgedehnter, ein solider Körper seyn. Ein solcher gestaltet sich nicht durch einen einzigen Vereinigungspunct des zu Verbindenden, sondern nur durch zwei. Mithin mußte in die Mitte zwischen jene ein Doppeltes, das Wasser und die Luft, gesetzt und ein solches Verhältniß zwischen ihnen bewerkstelligt werden, daß sich das Feuer zur Luft verhält, wie die Luft zum Wasser, und wie die Luft zum Wasser, dieses zur Erde [2]). Dergestalt kann das Feuer in Luft, diese in Wasser, das Wasser in Erde durch Verdichtung übergehen und durch Verdünnung der entgegengesetzte Gang Statt finden. So ist ein Kreislauf der sinnenfälligen Dinge gesetzt, der in sich die Erzeugung und die Erhal-

1) Tim. p. 31. b.

2) Tim. p. 32. b.

tung der Elemente trägt [1]), und das Mannigfaltige des Körperlichen ist auf diese Weise zu einer wahren vollkommenen Einheit und Totalität zusammengefügt [2]). In der Gestaltung der einzelnen Elemente sind nach Vernunftgründen, die Platon im Timäos angibt, in deren Entwicklung aber, wie überhaupt in der weiteren Ausführung seiner die Körperwelt betreffenden physikalischen Lehren, wir ihm hier nicht weiter folgen wollen, die Verhältnisse von vier geometrischen Körpern bestimmend. Der Erde ist die Gestalt des Kubus, dem Feuer die der Piramyde, der Luft die des Octaedron und dem Wasser die des Ikosaedron vorgeschrieben [3]).

70. An dem Körperdaseyn zeigt sich die Wirksamkeit der Grundursache nur in dem ersten, ihre höhere und vollständige Aeußerung bedingenden Grade der Energie. Die Offenbarung Gottes ist an jenem Daseyn noch unvollendet, da es zwar ein gedachtes und bewegtes, aber selbst noch kein denkendes und in eigener Lebensfülle sich bewegendes ist. Der höchste Endzweck der ewigen Weltschöpfung, daß das selbstständige Urwesen in dem abhängigen Wesen der Dinge so vollkommen sich darstelle, als es die Natur des Abhängigen verstattet, wird in einer Welt erfüllt, die ein lebendiges Ganze und ein Inbegriff lebender Individuen ist, welche mit Selbstthätigkeit zu handeln und die göttlichen Ideen in der sichtbaren Darstellung derselben anzuerkennen vermögen [4]).

1) Tim. p. 49. b. u. c.: κύκλον οὕτω διαδιδόντα εἰς ἄλληλα, ὡς φαίνεται, τὴν γένεσιν.

2) Tim. p. 31. b. u. c. p. 32. a.

3) Tim. p. 55. a. seq.

4) Tim. p. 30.

vollkommenste aller Gestalten ist, welche die übrigen in sich begreift und als das sichtbare Bild der regelmäßigen Gleichförmigkeit erscheint [1]). Ebenfalls ist seine Bewegung die vortrefflichste, sie stellt den Charakter der Einheit und Gleichheit im Wechsel am vollkommensten dar und ist der reinste sinnenfällige Ausdruck der Verstandesthätigkeit. Ohne sich jemals in seiner Lage vorschreitend oder rückschreitend zu verändern, bewegt es sich stets auf einerlei Art um seinen Mittelpunct [2]).

71. Durch die organische Einheit des lebendigen Weltganzen sollte nun die Vielheit der einzelnen Organismen in ihm keineswegs ausgeschlossen seyn. Im Gegentheile sollte jene Einheit eben demzufolge die vollkommenste in der Schöpfung darstellbare seyn, daß sie eine zahllose Menge besonderer beseelter Weltkörper in einem auf das weiseste und schönste geordneten System umfaßt [3]). Jeder einzelne dieser Weltkörper hat eine dem Universum gleichende Gestalt erhalten, ferner auch die Unvergänglichkeit und überhaupt so viel von den Eigenschaften desselben, als jedem rücksichtlich darauf, daß er nur ein Theil der Welt ist und in einem bestimmten Verhältnisse sowohl zu dem Ganzen, als zu den ihm nebengeordneten Weltkörpern steht, verlie-

1) Tim. p. 33. b.

2) Tim. p. 34. a. De Legib. X. p. 898. a.: Τούτοιν δὴ τοῖν κινησέοιν τοῖν ἐν ἑνὶ Φερομένοιν ἀεί, περί γέ τι μέσον ἀνάγκη κινεῖσθαι τῶν ἐντόρνων οὐσῶν μίμημά τι κύκλων, εἶναί τε αὐτὴν τῇ τοῦ νοῦ περιόδῳ πάντως ὡς δυνατὸν οἰκειοτάτην τε καὶ ὁμοίαν.

3) Tim. p. 30. c. u. d.

hen werden konnte [1]). Sie alle ahmen in den ihnen angewiesenen Sphären die Wirksamkeit der Weltursache nach, indem sie die Bildner, Träger und Ernährer lebendiger Individuen sind [2]). Diese letzteren müssen zwar, insoweit sie durch die bildende Kraft der Weltkörper entstehen, der Vergänglichkeit unterworfen seyn und ihre Körper müssen sich nach kurzer Dauer in die Elemente auflösen, aus denen sie zusammengesetzt werden. Jedoch verkünden sie die höchste Zweckmäßigkeit durch ihren Bau und ihre Organisation [3]).

Die Gesammtheit der einzelnen Gestirne ist in zwei Hauptkreise vertheilt worden, von denen der äußere das Princip des Gleichförmigen am Mannigfaltigen als vorherrschendes, der innere das Princip des Mannigfaltigen als vorherrschend in dem Gleichförmigen darstellt. Jener enthält die Fixsterne, von denen jeder nur einen Kreislauf um den Mittelpunct der Welt in stetiger Wiederholung zurücklegt; dieser die Planeten, welche mit der Kreisbewegung um diesen Mittelpunct einen besonderen vorschreitenden und rückschreitenden Lauf verbinden [4]). Der Planetenkreis ist wieder in sieben Sphären zerlegt und in jede ist einer der Wandelsterne gesetzt [5]). Die Erde macht das unbewegliche Centrum dieses Kreises und des Weltganzen

1) Tim. p. 40. a. p. 41. b.: δι᾽ ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ᾽ ἄλυτοι τοπάμπαν· οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε, οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας.

2) Tim. p. 41. c.

3) Tim. l. c.

4) Tim. p. 36. c. seq.

5) Tim. p. 38. c. seq.

aus, an die Weltaxe geknüpft [1]). Ihr zunächst schwebt der Mond, dann die Sonne, hierauf folgen Mercur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn [2]). Die Sonne ist größer als die Erde und alle Gestirne haben eine bewunderungswürdige Größe [3]). Ihre Körper sind größtentheils aus dem feinsten der Elemente, aus dem Feuer gebildet [4]).

Den Planeten ist auch noch diese Bestimmung verliehen, daß sie die Verhältnisse und Zahlen der Zeit anzeigen sollen [5]). Zwischen dem immer sich selbst gleichen, nie älter werdenden Seyn der Gottheit und der Principien und zwischen der räumlichen Bewegung des Weltganzen und den Veränderungen der individuellen Dinge muß ein Vermittelndes bestehen, durch welches das an sich Unwandelbare mit dem Wandelbaren rücksichtlich auf die Dauer des Wandels in Einstimmung gebracht wird. Dieses Vermittelnde ist die Zeit. Sie verknüpft als ewige Regel für die stetige Aufeinanderfolge der Veränderungen das beharrliche Seyn mit dem wechselnden [6]). Dergestalt bringt Gott innerhalb der Zeit die Veränderungen hervor, ohne selbst der Zeit und dem Anderswerden unterworfen zu seyn.

72. Die Gestirne sind als die lebendigen Einzelwesen der ersten oder höheren Ordnung zu betrachten. Was die

1) Tim. p. 40.

2) Tim. p. 38. c.

3) Epinom. p. 983. a.

4) Tim. p. 40. a.

5) Tim. p. 38. c.

6) Tim. p. 37. d. seq.

lebenden Individuen der zweiten Ordnung betrifft, deren Gattungen von den einzelnen Weltkörpern getragen und ernährt werden, so kann in der philosophischen Untersuchung nur von denjenigen näher die Rede seyn, welche auf unserer Erde sich befinden.

Die menschliche Seele hat keinen zeitlichen und irdischen Ursprung, sondern sie existirt, wie die Seele der Welt und jedes Gestirnes, von Ewigkeit her durch die göttliche Allmacht, aus denselben Principien, wie jene, nur in einem niederen Grade der Vollkommenheit gebildet [1]). Mit ihr verbindet sich, wann sie in das Erdenleben eintritt, zufolge ihres Vereines mit dem Körper, dem unentbehrlichen Vehikel ihres Wirkens auf der Erde [2]), ein Vermittelndes zwischen dem Geistigen und dem Leiblichen, ein aus der Erdkraft entsprungenes und vergängliches Vermögen gewisser gemüthlicher und sinnlicher Functionen, welches nicht länger dauert, als ihr Verweilen hienieden, und darauf berechnet ist, während dieses Zustandes das zum Schutz und zur Erhaltung desselben Erforderliche ihr zu leisten und zu verschaffen [3]). So gewiß und bestimmt auch Platon dieses Vermögen von der unsterblichen Seele des Menschen unterschieden wissen will, so hat er doch keinen anderen Ausdruck zur allgemeinen Bezeichnung desselben als ebenfalls

1) Tim. p. 41, d. Phaedr. p. 245. c. seq. Phaedr. p. 106. e.

2) Tim. p. 42. a. p. 69. c.

3) Tim. p. 69. c.: οἱ δὲ μιμούμενοι παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτοὶ περιετόρνευσαν, ὄχημά τε απαν τὸ σῶμα ἔδοσαν· ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προςῳκοδομοῦντο θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν αὐτῷ παθήματα ἔχον. De Republ. p. 436. a. seq.

das Wort „Seele", und macht es nur durch die Zusätze „die sterbliche und die vernunftlose Art der Seele" näher kenntlich. Es zerfällt in eine doppelte Kraft, eine höhere und eine niedrigere [1]). Die erstere, die im Ganzen genommen auf den Schutz der irdischen Existenz sich bezieht, ist die Fähigkeit eines instinctartigen Muthes, der Streitlust und ähnlicher, der Feigheit und Weichlichkeit entgegenstehender, kraftvoller Affecte. Sie hat ihren Sitz zwischen dem Hals und dem Zwergfell erhalten. Die zweite, welche zur Erhaltung jener Existenz dient, die Fähigkeit der Begierde nach Befriedigung der organischen Lebensbedürfnisse, wie auch nach sinnlichem Wohlleben und den dazu führenden Mitteln, wohnt zwischen Zwergfell und Nabel. Der vernünftigen unsterblichen Seele ward ihr Aufenthalt im Kopf angewiesen, damit sie von hieraus jene untergeordneten psychischen Kräfte und den ganzen Leib beherrsche [2]).

Das Daseyn der Thiere glaubte Platon auf keine andere Art teleologisch erklären zu können, als dadurch, daß er annahm, in diese für das vegetativ-sinnliche Leben zwar zweckmäßig eingerichteten, aber der menschlichen Gestalt so weit nachstehenden Körperformen seyn menschliche Seelen eingeschlossen, zur Strafe für Vergehungen, welche sie in einem vorhergehenden Zustande begangen [3]). Aus der Ver-

1) Tim. p. 69. e. De Republ. IV. p. 435. b. bis zu Ende des 4ten Buches. Platon bezeichnet die drei verschiedenen Vermögen, von denen hier die Rede ist, mit den unterscheidenden Ausdrücken 1) τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς, 2) τὸ θυμοειδές, 3) τὸ ἐπιθυμητικόν.

2) Tim. p. 90. a.

3) Tim. p. 42. c. p. 91. d. seq.

schiedenheit der Fehltritte leitet er den Unterschied der Thiergattungen ab. Statt der in ihrer Einfachheit und Regelmäßigkeit möglichst vollkommenen Bewegung der Gestirne ist den Menschen und den Thieren eine ungeregelte und willkürliche verliehen, die in sechs Arten erscheint, in dem Gange vorwärts und rückwärts, rechts- und linkshin, abwärts und aufwärts [1]).

Die Pflanzen endlich machen auch noch eine solche Gattung von Individuen aus, denen ein gewisses von dem allgemeinen organischen Leben der Erde unterscheidbares, eigenthümliches Leben zukommt. Ihnen ist das untere unter den beiden Vermögen der sterblichen Seele zu Theil geworden. Sie besitzen das Streben nach Selbsterhaltung und Fortpflanzung, jedoch ohne Wahrnehmung und Empfindung, so wie ihnen auch die willkürliche Bewegung mangelt [2]). Ihre Bestimmung ist, den Menschen und Thieren zur Nahrung zu dienen.

2. Ethik und Politik.

73. Der ethische Theil der Platonischen Philosophie beruht ganz auf ihren metaphysischen und psychologischen Grundsätzen. Mit systematischer Consequenz leitete Platon aus der Natur der menschlichen Seele und aus der Grundursache des Seyns und Erkennens das Wesen der Sittlichkeit und aus diesem wiederum die Beschaffenheit der besten Verfassung, Gesetzgebung und Verwaltung des Staates ab.

Ueberhaupt müssen wir hier bemerken, daß ihm das Philosophiren für eine die gesammte Geisteskraft in An-

1) Tim. p. 43. b.

2) Tim. p. 77. a seq.

spruch nehmende Thätigkeit galt, nicht bloß für ein theoretisches Streben nach Erkenntniß des Wahren, sondern ebensowohl für ein praktisches nach Veredlung der Gesinnung und Handlungsweise. Daher konnte er die Behauptung aufstellen, der wahrhafte Philosoph sey derjenige, der seinen Geist immer mehr frei zu machen suche von den Banden der Körperlichkeit und der Sinnlichkeit und der es vermöge, dem Tod als dem Uebergange zu einem bessern Leben mit Freudigkeit entgegenzusehen [1]). Der allgemeine Gegenstand des philosophischen Strebens ist ihm die ächte Weisheit, die Darstellung des Wahren, Edlen und Rechten im thätigen Leben, welche geleitet wird durch die gründliche Erkenntniß desselben [2]).

74. Wir betrachten zuerst seine Ethik im engeren Sinn oder seine Tugendlehre. Durch Festhaltung der Ansicht, das vollständige Lebensgut bestehe in dem Vereine der Tugend mit der durch sie verdienten und erworbenen Glückseligkeit, zeigte er sich als einen ächten Sokratischen Schüler. Doch entwickelte er den Begriff der Tugend ganz unabhängig von dem der Glückseligkeit und machte es sich dadurch möglich, ein reines Ideal der Sittlichkeit zu entwerfen.

Platon geht hierbei von dem Gedanken aus, daß die Ordnung, welche durch Unterordnung des Dienenden unter

1) Phaed. p. 64. c. seq. p. 67. d.: λύειν τὴν ψυχὴν ἀπὸ σώματος προθυμοῦνται ἀεὶ μάλιστα καὶ μόνοι οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς, καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστι τῶν φιλοσόφων λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος.

2) Phaed. p. 68. u. 69.

das Herrschende besteht, im Weltall der Ausdruck der höchsten Vernunft ist und den Charakter des Guten im Seyn der Dinge begründet. Ein Abbild dieser Ordnung im menschlichen Inneren muß der rechte Zustand seyn, aus dem die Gesundheit und Tüchtigkeit unserer Seele entspringt. Nun sind es, wie von uns bemerkt worden, nach Platon drei Hauptvermögen, in welchen das menschlich psychische Leben hiernieden wurzelt, die Kraft des vernünftigen Erkennens und Wollens, der Trieb zum Muth und Zorn, und das sinnliche Begehrungsvermögen. Erwägt man die Eigenthümlichkeit und das gegenseitige Verhältniß derselben, so ergibt es sich, daß sie im folgenden Ordnungsverhältnisse zu einander stehen sollen. Der Vernunft kommt es ihrer Natur nach zu, die Herrschaft in unserem Gemüthe zu führen und die alleinige Gebieterinn zu seyn, weil sie allein die Einsicht und die Ueberlegung besitzt und leitend die Vorsorge für das Wohl des Ganzen zu tragen vermag. Der Trieb zum Muth und Zorn soll unmittelbar der Vernunft als Werkzeug, Gehülfe und Beistand dienen. Nur auf ihren Wink regsam soll er bereit seyn, zur Vollziehung ihrer Aussprüche und Beschlüsse unter den mancherlei inneren und äußeren Schwierigkeiten und Hindernissen, die irdischer Weise so häufig sich ihr entgegenstellen, das Seinige beizutragen. Endlich das sinnliche Begehrungsvermögen soll in der ihm geziemenden Unterwürfigkeit rücksichtlich auf die beiden höheren Seelenkräfte nur so viel Spielraum erlangen, als ihm die Vernunft vergönnt, um für den Zweck der Erhaltung der leiblichen Existenz zu wirken, und dabei soll es der Gegenstand seyn, an dessen Zügelung

die Vernunft nebst ihrem unmittelbaren Gehülfen ihre Stärke übt [1]).

Auf diese Weise stehen die psychischen Thätigkeiten in Harmonie mit einander und machen ein wohlgeordnetes System aus. Solange dasselbe ungestört besteht, ist jede Kraft völlig das, was sie seyn soll, und beharrt in ihrem eigenthümlichen Wirkungskreise. Es wohnt dann in der Seele die wahre Tugend oder sittliche Güte. Der entgegengesetzte Zustand, da die Vermögen aus dem ihnen angemessenen gegenseitigen Verhältnisse heraustreten, da jedes in die Stellung und Handlungsweise des anderen sich eindrängt und deshalb gesetzlos und willkürlich ausführt, was ihm nicht gebührt, und unterläßt, was es leisten soll, ist Krankheit und Zerrüttung der Seele, moralische Schlechtigkeit [2]).

75. Daß der Wille des Menschen frei sey, um sich selbstthätig für oder gegen diese Ordnung bestimmen zu können, setzte Platon ohne nähere Untersuchung des Wesens der Willensfreiheit voraus [3]). Nach dieser allgemeinen Begriffsbestimmung des sittlich Guten versteht es sich nun schon, daß die eigentliche, ihres Namens werthe

1) De Republ. IV. p. 441. d. u. e. 442. a.: οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἁπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν; τῷ δὲ θυμοειδεῖ, ὑπηκόῳ εἶναι καὶ ξυμμάχῳ τούτου; Πάνυ γε. — Καὶ τούτω δὴ οὕτω τραφέντε καὶ ὡς ἀληθῶς τὰ αὑτῶν μαθόντε καὶ παιδευθέντε προστήσετον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, κ. τ. λ.

2) De Republ. IV. p. 443. c. u. d. p. 444. a. seq.

3) De Legib. X. p. 904. b. u. c., de Republ. X. p. 617. e.: ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει· αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος.

Glückseligkeit unzertrennlich von der Tugendübung seyn muß. Dies ist aber auch durchaus erfoderlich, damit in der Tugend ein vollständig befriedigendes Ziel für das menschliche Streben gegeben sey. Denn glücklich zu werden wünschen wir Alle [1]). Die vernünftige Einsicht allein für sich, ohne alles Lustgefühl, wie dieses ohne jene, ermangelt der Selbstständigkeit und der Kraft, um ein hinreichender und vollkommener Endzweck für unsere Bestrebungen zu seyn. Kein Mensch möchte so leben, daß er zwar alle Erkenntniß inne hätte, aber keine Empfänglichkeit für Leid und Freude besäße [2]). Dagegen ist eine sogenannte (Aristippische) Tugend, die auf kluger Berechnung des Nützlichen und Angenehmen beruht und die aus keinem anderen Grunde Selbstbeherrschung gebietet, als damit durch diese das möglichst große und dauerhafte irdische Wohlbefinden erreicht werde, eine in der That knechtische und ein bloßes Phantom von Sittlichkeit [3]). Die gehörige Mischung von Vernunftthätigkeit und Lust [4]) ist das vollständige Gut für das menschliche Leben [5]), eine Mischung, in welche nur diejenigen Freuden, die mit richtigen Vorstellungen von dem Werthe der Dinge und mit der Gesundheit des Körpers und der

1) Euthyd. p. 282. a.: εὐδαίμονες μὲν εἶναι προθυμούμεθα πάντες. De Legib. V. p. 733. b.

2) Phileb. p. 21.

3) Phaed. p. 69. b.: σκιαγραφία τις ἡ τοιαύτη ἀρετὴ καὶ τῷ ὄντι ἀνδραποδώδης.

4) ὁ βίος ξυναμφότερος, ἐξ ἀμφοῖν συμμιχθείς, κοινὸς γενομένος ἡδονῆς καὶ νοῦ καὶ φρονήσεως.

5) Phileb. p. 21. e. p. 22. a.

Seele vereinbar sind, aufgenommen werden dürfen [1]). Ob aber Freuden diesen Erfodernissen entsprechen, dies zu beurtheilen ist nur die Vernunft im Stande; aus ihrer vorherrschenden Thätigkeit allein kann jene Vereinigung gehörig abgemessen hervorgehen [2]).

Eine moralische Weltordnung offenbart sich uns hienieden schon darin, daß nur die Tugendhaften, ungeachtet auch sie von Leiden nicht ganz frei seyn sollten, des ächten Glückes fähig und theilhaft sind [3]). Aeußere Güter können zur Wohlfahrt und zum Wohlbefinden nur dann gereichen, wenn sie auf vernunftmäßige Weise gebraucht werden. Gesundheit, Schönheit, Stärke und Reichthum sind zwar dem unsträflich lebenden Menschen ein werthvoller Besitz, aber dem Lasterhaften gereichen sie nur zum größeren Verderben [4]). Widerwärtigkeiten, welche dem Bösen bloße Uebel sind, insofern sie keine Besserung seiner Gesinnung, vielleicht gar Verschlechterung herbeiführen, sind dem Tugendhaften heilsam, indem sie seine sittliche Kraft zu verstärken dienen und ihn mittelbar zu einer höheren Stufe der Glückseligkeit führen [5]). Gewiß ist es, daß der Recht-

1) Phileb. p. 63. d. u. e.

2) Phileb. l. c., de Republ. X. p. 618. b. seq., Meno p. 88. c. d. u. e.

3) De Legib. V. p. 733 — 734. e.

4) De Legib. II. p. 661. a. seq.: ταῦτά ἐστι ξύμπαντα δικαίοις μὲν καὶ ὁσίοις ἀνδράσιν ἄριστα κτήματα, ἀδίκοις δὲ κάκιστα ξύμπαντα. Men. p. 88. c. u. d. Euthyd. p. 281. d.

5) De Republ. X. p. 613. a.: οὕτως ἄρα ὑποληπτέον περὶ τοῦ δικαίου ἀνδρός, ἐάν τ' ἐν πενίᾳ γίγνηται, ἐάν τε ἐν νόσοις, ἤ τινι ἄλλῳ τῶν δοκούντων κακῶν, ὡς τούτῳ ταῦτα εἰς ἀγαθὸν

schaffene der Gottheit wohlgefällig ist und was einem solchen zu Theil wird und widerfährt, muß das Zuträglichste und Beste für ihn seyn [1]). Die volle Bedeutung dieser trostreichen Wahrheit faßt man erst dann auf, wenn man den Blick von dem flüchtigen Erdenleben weg auf die Ewigkeit lenkt. Auf sie, nicht auf eine kurze Spanne Zeit, ist die Bestimmung unseres vernünftigen Selbstes berechnet. Bei diesem Hinblicke muß sich die Vorstellung berichtigen, welche die Menschen insgemein von der Wichtigkeit sinnlicher Genüsse und Entbehrungen hegen [2]). Aber eben deshalb, weil unser Geist unsterblich ist, bedarf er der Sorgfalt nicht bloß für den höchst beschränkten Zeitraum, welchen man das Leben zu nennen pflegt, sondern für alle Zeit. Nichts ist unheilbringender, als wenn man diese Sorgfalt vernachlässigt. Der Zustand des Bösen kann nach dem Tode nur, verhältnißmäßig mit seiner Gesinnung, ein böser seyn. Hingegen wer für die Reinheit seiner Seele gesorgt hat, darf die Wanderung nach der jenseitigen Heimath getrost und mit der zuversichtlichen Hoffnung antreten, daß er dort zur Genüge dasjenige erlangen wird, worauf hier alle seine Bemühungen hingewandt waren [3]).

τι τελευτήσει ζῶντι ἢ καὶ ἀποθανόντι. — Περὶ τοῦ ἀδίκου τἀναντία τούτων δεῖ διανοεῖσθαι.

1) De Republ. X. p. 612. e.: τῷ δὲ θεοφιλεῖ οὐχ ὁμολογήσομεν, ὅσα γε ἀπὸ θεῶν γίγνεται, πάντα γίγνεσθαι ὡς οἷόν τε ἄριστα.

2) De Republ. X. p. 608—612. c.

3) De Legib. X. p. 904. a. seq. Phaed. p. 67. u. 68: 80. u. 81. 106. 114. De Republ. l. c. Unter den Beweisen, welche Platon für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele aufstellt, ist der wichtigste derjenige, den er von ihrer Gottähn-

76. Aus dem von ihm aufgestellten allgemeinen Begriffe der Tugend leitete Platon die vier Hauptrichtungen der tugendhaften Gesinnung und Handlungsweise ab, welche seitdem den Rang der Cardinaltugenden in der griechischen Ethik behaupteten. Der Mensch, dessen Seelenkräfte in der erfoderlichen Harmonie thätig sind, besitzt 1) Weisheit [1]), weil die vernünftige Einsicht all sein Empfinden, Denken und Thun leitet; 2) Tapferkeit [2]) (moralische Kraft),

lichkeit hernimmt. Um die Bedeutung dieses Beweises anzuerkennen, muß man nach Platon die eigentliche unvergängliche Seele des Menschen, die denkende Erkenntnißkraft und Willenskraft, von der Sinnlichkeit genau unterscheiden, welche nur in der irdischen und zeitlichen Verbindung der Seele mit dem Leibe begründet ist. Vortrefflich spricht sich Platon, de Republ. X. p. 611. c. — 612. a., über die Würde der höheren Menschennatur, auf deren Anerkennung vornehmlich die Ueberzeugung von unserer Unsterblichkeit beruht, in einfachen und erhabenen Worten aus, deren Sinn ungefähr folgender ist. Um zu verstehen, was die Seele in Wahrheit ist, muß man sie nicht betrachten in dem entarteten Zustand, in welchem sie durch ihre Gemeinschaft mit dem Körper und durch mancherlei Böses sich befindet. Sondern wir müssen sie in ihrer Reinheit durch reines Denken uns vergegenwärtigen. Wir müssen blicken auf ihr Streben nach Wahrheit und Weisheit und auf ihr Thun und ihre Beschäftigungen in diesem Streben, auf ihre Verwandtschaft mit dem Göttlichen, Unsterblichen und Ewigen, auf das, was sie seyn würde, wenn sie ganz den übersinnlichen Gegenständen sich hingäbe und ihnen dahingegeben sich erhöbe aus dem Meere der Begierden und Leidenschaften, in welches sie jetzt versenkt ist, und wenn sie sich reinigte von den Schlacken, die zufolge ihrer irdischen Hülle und Nahrung ihr ankleben. Erst dann vermöchte man ihre wahre Natur zu erkennen.

1) σοφία.

2) ἀνδρία.

weil in ihm der instinctartige Muth, durch Vernunft erleuchtet und geregelt, lediglich das wahrhaft Furchtbare und Meidenswerthe, d. h. das zur Unsittlichkeit Führende scheut und flieht, allen Schrecknissen, Drohungen und Reizen für die Sinnlichkeit aber zu widerstehen und sie zu besiegen vermag; 3) Mäßigkeit [1]), da alle seine Begierden von der festen Hand der Weisheit gezügelt werden; 4) endlich die als Resultat aus den genannten Eigenschaften hervorgehende Tugend, welche Platon δικαιοσύνη nennt, und deren Begriff unsere Worte „Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit" zusammengenommen erschöpfen. Sie findet sich ein, wenn jedes der Seelenvermögen das Seinige thut, wenn eben deshalb der Mensch jedem anderen Menschen und jedem Verhältnisse das ihm Zukommende erweiset und selbst nicht mehr besitzen und genießen will, als ihm gebührt [2]).

77. Was für die hieher gehörige Erwägung noch übrig bleibt, nachdem der Begriff der Tugend und ihres Zusammenhanges mit der Glückseligkeit nachgewiesen worden, ist in der Aufgabe enthalten, philosophisch darzuthun, daß die Gesetze der Sittlichkeit, deren Verbindlichkeit unsere Vernunft anerkennt, Gottes Gebote sind. Diese Gesetze müssen aus dem Denken und Wollen desjenigen Wesens erklärt werden, dessen Offenbarung das Seyn und Leben im Universum ist. Dann erst versteht es sich, daß sie zureichend begründet, daß sie keiner weiteren Ableitung fähig und bedürftig sind. Hier kehrt nun die ethische Betrachtung zu dem Puncte zurück, von welchem Platon's Spe-

1) σωφροσύνη.

2) De Republ. IV. p. 435—445.

culation überhaupt ausgegangen ist, so daß seine philosophischen Untersuchungen einen in sich vollendeten abgeschlossenen Kreis bilden, innerhalb dessen auch die Politik liegt, da sie ganz durch die Tugendlehre basirt wird.

Wer nämlich die Bedeutung der Ideen gehörig gefaßt hat, dem muß es einleuchten, daß es die ewigen, im göttlichen Denken enthaltenen Musterbilder des Gerechten, Guten und Edlen sind, welche unsere Vernunft als die Normen für ihr sittliches Denken und Wirken vernimmt und befolgen soll. Nicht unter den Menschen entstanden, nicht irdischen und empirischen Ursprunges sind die Regeln und Verhältnisse, die in unserem moralischen Bewußtseyn sich erklären. Es ist metaphysisch gewiß, daß unabhängig von unserem Denken die Ideale der geistigen Vollkommenheit bestehen, als Vorbilder für unsere nachbildende Thätigkeit uns offenbart von der höchsten Vernunft selbst, die zu der Geisterwelt sich eben so verhält, wie die Sonne zur Sinnenwelt [1]):

Daher erkennen wir in der absoluten Grundursache des Seyns und des Denkens auch das schlechthin Gute an sich,

1) De Republ. VII. p. 517. b. u. c.: ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι· ὀφθεῖσα δέ, συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία. De Republ. VI. p. 509. b.: Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Vergl. Phaed. p. 74. a. — 77. b.

den wahrhaft Heiligen, den Urheber und Erhalter der moralischen Weltordnung, den sittlichen Gesetzgeber und Erzieher der Menschheit [1]). Hierdurch ist unserer Ueberzeugung, daß Glückseligkeit nur auf dem Wege der Tugend erreichbar ist, das unerschütterliche Fundament gegeben und demnach steht in jeder Lage des Lebens dem Tugendhaften der oben schon angedeutete, heilsame Gedanke zur Seite, aus welchem der Seelenfriede entspringt: dem Gottliebenden und mithin Gottgeliebten müssen alle Dinge, die ihm begegnen, zum Besten gereichen [2]).

78. Platon war der Meinung, für einen Staat finde sich im Großen die nämliche Bestimmung, die unter wesentlich gleichen inneren und äußeren Bedingungen zu erreichen sey, wie im Kleinen für jedes einzelne Individuum.

Deshalb schien es ihm passend, als er den Plan gefaßt hatte, das Wesen der Tugend zu entwickeln, daß er in dem Bild eines idealischen Staates die Merkmale derselben darstelle; was er in den zehn Büchern seiner Republik ausgeführt. Er glaubte, seine genetische Erklärung des Begriffes der Tugend und die Erörterung des Einflusses, den sie auf das menschliche Wohlseyn hat, würde in dieser Form die Aufmerksamkeit seiner Leser leichter gewinnen und fesseln und würde ihnen so am verständlichsten werden [3]).

1) Theaet. p. 176. b. u. a. de Legib. IV. p. 716. e. — 717. VI. p. 757. b. seq. X. p. 904. a. — 905. d. Gorg. p. 524. d. — 526.

2) De Republ. X. p. 612. e.

3) De Republ. II. p. 368. d. seq.: ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνείη καὶ ῥᾴων καταμαθεῖν· εἰ οὖν βούλεσθε, πρῶτον ἐν ταῖς πόλεσι ζητήσομεν ποῖόν τι ἐστίν, ἔπειτα

Unserem Zweck ist es nicht angemessen, den Platonischen Entwurf dieses rein idealischen Staates in seinen einzelnen Zügen zu verfolgen, und eben so wenig, in die Beschreibung der politischen Gesetzgebung einzugehen, über welche er in seinen zwölf Büchern von den Gesetzen mit Berücksichtigung desjenigen gehandelt hat, was unter den gegebenen irdischen Verhältnissen den Menschen, wie sie sind, wirklich erreichbar ist. Uns genügt es, die allgemeinsten, das Wesen und die Verfassung des bürgerlichen Vereines betreffenden Grundsätze Platon's kennen zu lernen.

Die Ursache der Entstehung dieses Vereines ist nach Platon von dem Endzwecke desselben zu unterscheiden. Die Ursache liegt darin, daß Niemand sich selbst genug ist, Niemand allein für die niederen und höheren Bedürfnisse seines Lebens das Erfoderliche zu gewinnen vermag. In diesem Sinne kann man sagen: unser Bedürfniß gegenseitiger Unterstützung und Mittheilung gründet den Staat [1]). Der Endzweck aber der bürgerlichen Gemeinschaft ist, daß die Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit und als Folge derselben die wahre Glückseligkeit in ihr verwirklicht werde [2]).

οὕτως ἐπισκεψόμεθα καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ, τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες.

1) De Republ. II. p. 369. b. u. c.: ποιήσει δὲ αὐτὴν (τὴν πόλιν) ὡς ἔοικεν, ἡ ἡμετέρα χρεία. Die Erklärung, welche Platon hiernach an jener Stelle vom Begriffe des Staates gibt, lautet: οὕτω δὴ ἄρα παραλαμβάνων ἄλλος ἄλλον ἐπ' ἄλλου τὸν δ' ἐπ' ἄλλου χρείᾳ, πολλῶν δεόμενοι, πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγείραντες κοινωνούς τε καὶ βοηθούς, ταύτῃ τῇ ξυνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα.

2) De Legib. IV. p. 707. d. XII. p. 962. b. — 963. a.: πρὸς γὰρ ἓν ἔφαμεν δεῖν ἀεὶ πάνθ' ἡμῖν τὰ τῶν νόμων βλέποντ'

Die grundwesentlichen Bestandtheile des Staates sind drei Stände, deren verschiedene Pflichten und Geschäfte den verschiedenen Functionen der drei Seelenvermögen entsprechen. Um von unten auf zu gehen, so muß es erstlich einen Stand geben, welcher in dem Leben dieses organischen Ganzen die Stelle des sinnlichen Begehrungsvermögens einnimmt. Er hat die Erzeugung, Verarbeitung und den Umsatz aller zum äußeren Lebensunterhalte gehörigen Dinge zu besorgen, er ist die handarbeitende und gewerbtreibende Classe und befindet sich in der Ordnung des Vereines auf dem niedrigsten Platze [1]). Den zweiten Stand bilden diejenigen Bürger, welche, das Vermögen des instinctartigen Muthes und die sinnliche Kraft darstellend, sowohl die Sicherheit und das Bestehen des Gesetzmäßigen im Inneren des Staates, als auch die Unabhängigkeit desselben nach außen hin zu vertheidigen haben, die Classe der Krieger [2]). Sie dienen als unmittelbare Gehülfen zur Ausführung der Beschlüsse des ersten Standes, so oft dieselben einer zwingenden Gewalt bedürfen, desjenigen Standes, welcher den Rang der Vernunft behauptend an der Spitze des Ganzen steht und die Regierung führt. Durch die sorgfältigste Prüfung und Wahl wird entschieden, welche Individuen aus der gesammten Bürgermenge zu Vertheidigern des Staates sich eignen, und aus diesen werden

εἶναι· τοῦτο δ᾽ ἀρετήν που ξυνεχωροῦμεν πάνυ ὀρθῶς λέγεσθαι. De Republ. IV. p. 421. c.: καὶ οὕτω ξυμπάσης τῆς πόλεως αὐξανομένης καὶ καλῶς οἰκιζομένης ἐατέον ὅπως ἑκάστοις τοῖς ἔθνεσιν ἡ Φύσις ἀποδίδωσι τοῦ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας.

1) De Republ. II. p. 369. c. — 373. d.

2) De Republ. II. p. 374. seq.

die tauglichsten in die regierende Classe aufgenommen [1]). Um die Erziehung der heranwachsenden Mitglieder des untersten Standes hat das Gemeinwesen sich nicht zu bekümmern. Nur die körperliche und geistige Ausbildung der zu den beiden oberen Ständen gehörigen unterliegt einer öffentlichen Aufsicht unter feststehenden Gesetzen. Die Krieger werden in den Musenkünsten und in der Gymnastik [2]), die zur Regierung Bestimmten aber in den sämmtlichen edlen Künsten und Wissenschaften, nach einer zweckmäßigen Folge derselben, zuletzt in der Philosophie, unterrichtet [3]). Uebrigens finden keineswegs eigentliche Kasten Statt, sondern die Kinder dürfen und sollen, ihren früh zu erprobenden Anlagen und Fähigkeiten gemäß, aus einem Stand in den anderen übergehen [4]).

Indem nun jeder der Stände seine ihm eigenthümliche Bestimmung erfüllt, so ist Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit, und folglich auch Gerechtigkeit im Staate vorhanden. Der Staat macht eine moralische Person aus, durch welche die Idee der Tugend, soweit es möglich ist, in der Erscheinungswelt sich offenbart [5]).

Aus diesem Verhältniß der nothwendigen Bestandtheile des Staates ergibt sich für seine Regierungsform, daß diejenige die beste oder vielmehr die einzige wahrhaft gute, dem vollkommenen Seelenzustand entsprechende ist, vermöge

1) De Republ. III. p. 412. d.

2) De Republ. II. p. 376. e. seq. III. p. 410. seq.

3) De Republ. VII. p. 536. 537. 539. 540.

4) De Republ. III. p. 415.

5) De Republ. IV. p. 434. c.

welcher in ihm die Besten, also die Weisesten, oder was dasselbe sagt, die wahrhaft Philosophirenden das Ruder führen. Sie ist eine Aristokratie im edelsten Sinne dieses Wortes. Ihr zufolge kann entweder Einer aus dem herrschenden Stande die oberste Leitung der Angelegenheiten besitzen, oder diese kann unter Mehrere gleichmäßig vertheilt seyn. Jenes ist die Monarchie [1]), dieses die Aristokratie [2]) in engerer Bedeutung [3]).

Scharfsinnig zeigt Platon, wie es vier Hauptarten einer fehlerhaften Staatsverfassung gebe, von denen immer aus der verhältnißmäßig besseren durch Entartung die nächst schlechtere entspringe.

Die der vollkommenen Verfassung am nächsten stehende ist die Timokratie [4]). In ihr behauptet die Weisheit nicht das gehörige Verhältniß zur Kraft und Tapferkeit, sie dient ihnen, statt sie zu lenken. Die Folge davon ist, daß die Genossen der untersten Classe von den oberen Classen nicht als ihnen befreundete Mitglieder des Staates, als Bürger geschätzt und behandelt, sondern daß sie vielmehr in das Sclavenjoch gezwängt werden. Die Gymnastik erhält hier den Vorzug vor den Musenkünsten, die Kriegskunst vor der Philosophie [5]). Verliert sich nun auch, was

1) βασιλεία.

2) ἀριστοκρατία.

3) De Republ. IV. p. 445. d. u. e. VIII. p. 544. e.

4) De Republ. VIII. p. 545. c.: Φέρε τοίνυν, πειρώμεθα λέγειν, τίνα τρόπον τιμοκρατία γένοιτ' ἂν ἐξ ἀριστοκρατίας, κ. τ. λ.

5) De Republ. l. c. p. 545. d. — 548. d.

bei der untergeordneten Stellung der Weisheit leicht erklärlich ist, die Mäßigkeit in einem solchen Staate, so geht aus der Timokratie die Oligarchie [1]) hervor, in welcher das Mittel zum Erwerbe der sinnlichen Genüsse, das Geld, den Rang der Bürger bestimmt, und nur die Reichen die Gewalt in ihren Händen haben [2]). Da jetzt aber keine moralische Kraft mehr die Begierden und Leidenschaften des großen Haufens bändigt, so werden diese leicht übermächtig im Staate. Die Armen kommen dahin, ihre reichen Herrscher zu verachten, stehen auf, verjagen oder tödten sie, und nun wird der Ständeunterschied gänzlich aufgehoben und Alle maßen sich das gleiche Recht rücksichtlich auf die Gesetzgebung und die Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten an. Dergestalt entsteht die Demokratie [3]), in welcher die unbeschränkte Freiheit als höchstes Gut anerkannt wird [4]). Aber dieser Freiheit fehlt es an einem höheren, sie regelnden und dauerhaft erhaltenden Gesetze. Sie wird zur blinden Willkür und Zügellosigkeit, welche im Ganzen, wie in den einzelnen Familien, einreißt. Bald wird es Einem in einem solchen Volke gelingen, durch Schlauheit und unrechtmäßige Mittel sich ein überwiegendes Ansehen und die Gunst der großen Menge zu gewinnen, und da keine durch Weisheit gelenkte Macht seinen ehrgeizigen Absichten entgegensteht, so wird er auf Wegen, welche die Geschichte deutlich genug bezeichnet, die unum-

1) ἡ ὀλιγαρχία.

2) De Republ. VIII. p. 550. d. — 553.

3) ἡ δημοκρατία.

4) De Republ. VIII. p. 557 — 558. c.

schränkte Alleinherrschaft erringen. Auf diese Weise tritt endlich die schlechteste aller Formen der Staatsregierung hervor, die Despotie oder Tyrannei [1]).

Da es nun gewiß ist, daß, je weiter die Verfassung von dem ihr vorgezeichneten Ideale sich entfernt, um desto mehr Widerwärtigkeiten und Uebel in der bürgerlichen Gesellschaft sich einfinden müssen, so kann nach dieser Stufenfolge der Entartung auch die Größe des Nachtheils beurtheilt werden, welcher für die Gesammtmenge der Bürger aus einer fehlerhaften Staatsform entspringt.

In Hinsicht auf die Entwerfung der Gesetze in einem Staat ist dies als Grundprincip gültig, daß der höchste Zweck, zu welchem sie gegeben werden, in der Aufrechthaltung und Förderung der Tugend besteht [2]). Daher darf nicht menschliche Willkür, sondern es muß die göttliche Vernunft selbst, welche der menschlichen ihren Willen verkündet, als die höchste gesetzgebende Macht auch im Staate anerkannt werden [3]).

---

79. Die geist- und gemüthvolle, eben so sehr durch die Reinheit ihrer moralischen Grundsätze und durch den sittlichen Charakter ihrer Weltansicht herzerhebende und ver-

1) ἡ τυραννίς. De Republ. VIII. p. 562—569. c.

2) De Legib. I. p. 630. c. seq. III. p. 688. a. seq. IV. p. 705. d. V. p. 742. d. VI. p. 770. c.

3) De Legib. IV. p. 713. c.—714. I. p. 645. a.

schichte keine nähere Berücksichtigung. Unter Platon's Schülern scheint, wenn wir von Aristoteles absehen, Xenokrates aus Chalkedon der ausgezeichnetste gewesen zu seyn [1]). Doch folgte auf Platon zunächst als Vorsteher der Akademie derjenige unter seinen Anhängern, der ihm als Freund am nächsten gestanden und durch Bande der Verwandtschaft an ihn geknüpft war, sein Schwestersohn Speusippos aus Athen [2]). Dieser gab aber nach einigen Jahren wegen Kränklichkeit sein Lehramt auf und überließ dasselbe dem Xenokrates. Aristoteles dagegen trennte sich von den anderen Platonikern, stiftete eine besondere Schule zu Athen und bildete ein eigenthümliches System, für welches er die Fortschritte und die Resultate selbstständig benutzte, die durch Platon's Wirken im Gebiete der philosophischen Forschung sich ergeben hatten.

Nach Xenokrates werden Polemon aus Athen [3]), Krantor aus Soli in Cilicien [4]) und Krates aus Athen [5])

1) Diog. Laert. IV, 6—15. Sext. Emp. adv. Math. VII, 147. seq. XI, 4. 14. u. 28. Simplic. in Arist. Phys. fol. 30. a. u. b. Stob. Ecl. I. p. 62. 250. 294. 550. 368. 790. 794. 862. Cic. Quaest. Acad. I, 11. II, 39.

2) Diog. Laert. IV, 1—5. Arist. Met. VII, 2. Ethic. Nic. I, 4. Sext. Emp. adv. Math. VII, 145. seq. Stob. Ecl. I. p. 58. u. 862. Clemens Alexand. Strom. II. p. 367. a. u. 418. d. Cic. de Nat. Deor. I, 13.

3) Diog. Laert. IV, 16—20. Clemens Alexand. Strom. II, p. 419. a. Stob. Ecl. I. p. 62. Cic. de Finib. IV, 6. Quaest. Acad. II, 42.

4) Diog. Laert. IV, 24—27. Sext. Emp. adv. Math. XI, 51—59. Plut. Consol. ad Apollon. p. 102. d. 104. b. 114. c. 115. b. Cic. Quaest. Acad. II, 44. Tuscul. I, 48.

5) Diog. Laert. IV, 21—23. Cic. Quaest. Acad. I, 9.

als Lehrer der Akademie genannt [1]). Durch Arkesilaos aus Pitane in Aeolien, einen Schüler von Polemon und Nachfolger des Krates erhielten Inhalt und Methode der von den Platonikern vorgetragenen Lehre eine so beträchtliche und so lange fortdauernde Veränderung, daß von nun an eine geraume Zeit hindurch in der Akademie eine Schule existirte, die man unter der Benennung der neueren akademischen mit Recht von der älteren unterscheidet. Auf sie wird uns später der Zusammenhang unserer Schilderung führen, welche jetzt von der Platonischen Philosophie zur Aristotelischen übergeht.

1) Zu den Schülern Platon's und des Speusippos gehörte ebenfalls Heraklides aus Heraklea in Pontus, der aber auch den Unterricht des Aristoteles benutzte und deshalb von Diogenes Laertios in der Reihe der Anhänger des Letzteren aufgeführt und geschildert wird. Diog. Laert. V, 86—94. Diogenes zählt eine beträchtliche Anzahl seiner Schriften her, die er συγγράμματα κάλλιστα καὶ ἄριστα nennt. Auch Cicero erwähnt seiner mehrmals mit dem rühmenden Beisatze „vir doctus“ und „vir doctus in primis.“ Tuscul. Quaest. V, 3. de Divinat. I, 23. Vergl. de Legib. III, 6. de Nat. Deor. I, 13. Von seinen Schriften haben sich einige Fragmente erhalten.

III. Aristoteles und die peripatetische Schule.

80. Aristoteles ward geboren zu Stagira am strymonischen Meerbusen, im ersten Jahre der neun und neunzigsten Olympiade, 384 vor Christo [1]). Sein Vater Nikomachos war Arzt und Freund des macedonischen Königes Amyntas. In seinem siebzehnten Jahre kam er nach Athen, wo er ein Zuhörer Platons ward und zwanzig Jahre lang bis zu dessen Tode (348 vor Chr.) im Umgange mit Platon lebte [2]). Alsdann, vermuthlich deshalb, weil ein Krieg zwischen Athen und Macedonien ausgebrochen war, verließ

1) Diog. Laert. V, 1. u. 9. Ammon. Vit. Arist.

2) Diog. Laert. V, 9. Ammon. l. c. Nicht zu bezweifeln ist, daß Aristoteles schon bei Lebzeiten Platon's von dem Platonischen Lehrbegriffe sich entfernt und seine abweichenden Ansichten auch im Gespräche mit seinem Lehrer freimüthig ausgesprochen und vertheidigt habe, wenn er gleich nicht schon damals, wie Einige unter den Alten behaupteten (vergl. Ammon. l. c.), eine eigene Schule im Lykeon stiftete. Daher verdient der Bericht des Diogenes Glauben, V, 2.: ἀπέστη δὲ Πλάτωνος ἔτι περίοντος, ὥστε φασὶν ἐκεῖνον εἰπεῖν, Ἀριστοτέλης ἡμᾶς ἀπελάκτισε, καθαπερεὶ τὰ πωλάρια γεννηθέντα τὴν μητέρα.

er die Stadt und hielt sich eine Zeitlang zu Atarnä in Mysien auf bei seinem Freunde Hermias, dem Beherrscher dieser Stadt und einiger anderer kleinasiatischer Städte, der gleichfalls ein Schüler Platon's gewesen war, bis dieser Reich und Leben verlor [1]). Im zweiten Jahre der hundert und neunten Olympiade, 343 vor Chr., ward er von Philipp von Macedonien zur Erziehung des damals etwa vierzehnjährigen Prinzen Alexander nach der Residenz Pella berufen [2]). Nachdem Philipp ermordet worden und Alexander die Regierung angetreten hatte, 336 vor Chr., begab sich Aristoteles wieder nach Athen, und trat hier neben Xenokrates als Lehrer der Philosophie auf [3]). Zum Unterrichtsorte wählte er sich das Gymnasium Lykeon. Den Namen der peripatetischen erhielt seine Schule wohl daher, weil er in den Spaziergängen dieses Gymnasiums unterrichtete [4]). Seine Vorträge sollen von doppelter Art gewesen seyn, die akroamatischen, streng wissenschaftlichen, welche er in den Morgenstunden im Kreise seiner auserwählten Schüler, und die exoterischen, welche er in den Abendstunden vor einem größeren gemischten Publicum hielt [5]). Dreizehn Jahre dauerte seine Wirksamkeit in Athen. Nach dem Tode des Königes Alexander (323 vor

1) Diog. Laert. V, 4. Strab. XIII. p. 610. Euseb. Praep. Evang. XV, 2. p. 793. b. u. c.

2) Diog. Laert. V, 4. u. 10. Plut. Vit. Alexand. p. 667. d. Ammon. l. c.

3) Diog. Laert. V, 5. u. 10.

4) Diog. Laert. V, 2.: ἐλθόντα δὴ αὐτὸν καὶ θεασάμενον ὑπ' ἄλλῳ τὴν σχολὴν ἑλέσθαι περίπατον τὸν ἐν Λυκείῳ.

5) Gell. Noct. Att. XX, 5.

Chr.) gelang es seinen Gegnern, durch eine Anklage wegen Irreligiosität, die sie gegen ihn vorbrachten, ihn aus der Stadt zu vertreiben [1]). Er zog sich nach Chalcis in Euböa zurück, wo er bald darauf, in seinem drei und sechzigsten Jahre starb, im dritten Jahre der hundert und vierzehnten Olympiade, vor Chr. 322 [2]).

81. Aristoteles hat nicht bloß durch seine Behandlung der philosophischen Probleme den Rang neben Platon unter allen griechischen Wahrheitsforschern allein sich erworben, sondern er behauptet auch eine ehrenvolle Stelle unter den größten Gelehrten jeder Zeit. Sein Geist umfaßte mit einem Vereine von Umfang und Gründlichkeit, der bis zu ihm beispiellos gewesen, das gesammte Wissen, die philosophischen und physikalischen, die mathematischen und die historischen Kenntnisse seiner Zeit [3]). Die freigebige Unter-

1) Diog. Laert. V. Nach der Erzählung des Aelianos, V. H. III, 36., und des Ammonios, l. c., entzog sich Aristoteles durch die Flucht aus Athen den auf sein Leben gerichteten Verfolgungen seiner Gegner, indem er zu den Atheniensern gesagt haben soll: ὅτι οὐκ ἐάσω ὑμᾶς δὶς εἰς φιλοσοφίαν ἁμαρτεῖν.

2) Diog. Laert. V, 10.

3) Die Nachrichten von einem seiner verloren gegangenen Werke, worin er die Geschichte und die Staatsverfassungen von hundert und acht und funfzig Städten beschrieben, lassen uns ahnen, wie viel er in dem historischen Fache geleistet. Seine Verdienste um die Philosophie und Naturkunde sind, soweit sie in seinen noch vorhandenen Werken sich aussprechen, für immer der Anerkennung aufbehalten. Das Verzeichniß seiner Schriften bei Diogenes Laertios verkündigt, wie dieser mit Recht sich ausdrückt: τὴν περὶ πάντας λόγους τ' ἀνδρὸς ἀρετήν.

stützung seines Zöglings, des Königes Alexander, der durch ihn zu einer rühmlichen Hochschätzung der Wissenschaften und der Litteratur geleitet worden war, verschaffte ihm Hülfsmittel für die empirische Naturforschung und für die gelehrten Studien überhaupt, wie sie damals ein Privatmann, selbst im Besitze von Reichthum, bloß mit eigenen Kräften herbeizuschaffen nicht vermochte [1]). Sie setzte ihn in den Stand, die erste im Alterthume bedeutende Büchersammlung sich anzulegen [2]).

Da Aristoteles unter anderen Zeitumständen und bürgerlichen Verhältnissen, als Platon, seine schriftstellerische Wirksamkeit übte, so fielen von der einen Seite für ihn die Gründe weg, die jenen zum Gebrauche der dialogischen Form in allen seinen philosophischen Arbeiten bestimmt hatten. Dann lag ihm in Platons Werken selbst ein zu reichhaltiger Stoff der Untersuchungen theils schon entwickelt, theils in fruchtbaren Keimen enthalten vor Augen, als daß ihm für seine fernere Bearbeitung desselben die Platonische Methode zweckmäßig erscheinen konnte. Vielmehr mußte er das Bedürfniß empfinden, dies Alles in verschiedene Fächer zu vertheilen und jedes Fach durch eine zusammenhangende Darstellung des zu ihm Gehörigen systematisch zu gestalten. Indem er einen solchen Plan entwarf und ausführte, ward er der Urheber der einzelnen philosophischen Disciplinen. Die Psychologie, Logik, Metaphysik, Physik, Ethik und Politik, nebst der Rhetorik und Poetik traten in seiner Darstellung zum erstenmal als gesonderte Wissenschaften her-

1) Plin. H. N. VIII, 16. Athen. IX. p. 398. e.

2) Gell. Noct. Att. III, 17. Strab. IX. p. 384.

vor. An Beobachtungsgeist, den er durch die fleißigsten Forschungen ausbildete, war er dem Platon überlegen und in Hinsicht des analytischen Talentes der Unterscheidung und Entwicklung der Begriffe stand er ihm wenigstens gleich. Dagegen fehlte ihm Platon's dichterisch productives Vermögen, wie auch dessen Gabe der schönen künstlerischen Darstellung. Sein Styl, zwar interessant zufolge des in ihm hervorleuchtenden Scharfsinnes, ist trocken, einförmig, nicht selten durch Kürze und Härte des Ausdruckes dunkel.

82. Es war natürlich, daß ein selbstkräftiger Denker, wie Aristoteles, da ihm durch Platon so Vieles gegeben war, was er mit eigenthümlichem Geiste zu verarbeiten und fortzubilden sich gedrungen fühlte, auf diejenigen Puncte der philosophischen Meditation vor Allem seine Aufmerksamkeit richtete, bei denen ihm Mängel und Lücken in dem Systeme seines Vorgängers sichtbar wurden. Dies war vornehmlich bei der Platonischen Ansicht vom menschlichen Erkenntnißvermögen der Fall. Platon's Lehre von dem Angeborenseyn der Ideevorstellungen und der Erweckung derselben durch Sinneswahrnehmung erschien ihm als eine, wenn gleich glänzende, dennoch unhaltbare, durch keine gründliche psychologische Selbstbeobachtungen unterstützte Hypothese. Indem er sie nun verwarf, löste sich ihm der ganze gegebene Zusammenhang der Platonischen Lehrbegriffe auf, und so mußte er vermittelst Verbindung derjenigen, die er unter gewissen Modificationen beibehielt, mit den neuen Resultaten seiner Forschungen ein neues System sich schaffen.

Dieses System kann nur in Erwägung seines Verhältnisses zunächst zu dem Platonischen, und ferner zu den

sämmtlichen übrigen ihm vorausgegangenen speculativen Versuchen, gehörig verstanden und geschätzt werden. Aristoteles nimmt beständig, wo er auf einer schon vor ihm betretenen Bahn sich befindet, auf alle bedeutenderen, bis zu seiner Zeit ausgesprochenen Lehrmeinungen Rücksicht. Während er bei jedem Puncte der Untersuchung die Bedenklichkeiten und Zweifel zum Vorscheine bringt, die in Hinsicht desselben obwalten, beurtheilt er zugleich die verschiedenen Behauptungen der Philosophen, die über ihn sich vorfinden, und widerlegt und berichtigt sie häufig. Diejenigen Ansichten Platon's und anderer ausgezeichneter Denker, gegen welche er am entschiedensten im Gegensatz auftrat, hatten durch die Anregung seines Forschungsgeistes und durch die Richtung, die sie ihm gaben, einen wohl noch wichtigeren Einfluß auf ihn, als andere, die er festgehalten [1]). Daß er am häufigsten gegen Platon polemisirt, ist sehr begreiflich; dies konnte nach seiner eben angedeuteten Weise der historisch kritischen Berücksichtigung aller älteren sowohl, als der ihm gleichzeitigen merkwürdigen Philosopheme nicht anders seyn, da die Platonischen die wichtigsten waren. Und um so mehr, weil er nicht Weniges von ihm angenommen und in den Resultaten der Forschung großentheils mit ihm übereinstimmte, mußte er Rechenschaft geben von den Gründen, weshalb er in den Ausgangspuncten der

1) Sehr bemerkenswerth ist in dieser Beziehung, was er treffend sagt, Met. II, 1.: „Es ist billig, nicht bloß gegen diejenigen dankbar zu seyn, deren Meinungen man theilen kann, sondern auch gegen solche, welche noch nichts Haltbares geliefert haben. Auch diese geben ihren Beitrag zur Sache, sie üben nämlich unsere Fähigkeit. — Von Einigen haben wir gewisse Lehrmeinungen empfangen, Andere sind Ursache, daß diese entstanden sind."

ganzen Untersuchung und in Rücksicht auf die Ideenlehre von ihm abwich [1]).

83. Bei der Vergleichung des Werthes der Aristotelischen Leistungen mit dem der Platonischen darf nicht übersehen werden, daß Aristoteles den Vorzug hatte, der spätere zu seyn und ein durch Platon's schöpferischen Genius gebildetes Ganze der philosophischen Speculation schon übersehen und seiner Beurtheilung unterwerfen zu können. Hiernach überhebt ihn nicht über seinen Lehrer das Verdienst, welches er sich erworben durch tieferes Eingehen in die Natur und die Formen des menschlichen Erkenntnißvermögens, durch die genauere Entwickelung der logischen und ontologischen Grundbegriffe, durch folgerichtige Anwendung dieser Begriffe auf alle speculative Bestimmungen und durch die systematische Bearbeitung und wissenschaftliche Gestaltung der einzelnen Haupttheile des philosophischen Lehrgebäudes.

Um auf der anderen Seite dem Aristoteles im Vergleich mit den vorzüglichsten Denkern der neueren Zeit Ge-

1) Dem Vorwurfe, daß eine übelwollende und eifersüchtige Gesinnung seiner Bestreitung Platonischer Lehrsätze zum Grunde liege, den Keiner ihm machen wird, der von dem richtigen und wissenschaftlichen Standpunct aus die Sache beurtheilt, ist Aristoteles selbst mit folgenden beherzigungswerthen Worten begegnet, Eth. Nicom. I, 4.: „Es ist unstreitig zweckmäßig, zu betrachten und zu überlegen, in welchem Sinne das Allgemeine angenommen wird, obgleich diese Untersuchung für mich gewisse Bedenklichkeiten und Schwierigkeiten hat, da es meine Freunde sind, welche die Ideenlehre eingeführt haben. Doch ist es besser und geziemt es sich zur Aufrechthaltung der Wahrheit die persönlichen Verhältnisse nachzusetzen, vornehmlich, wenn man Philosoph ist. Denn wenn uns beides werth ist, der Mensch und die Wahrheit, so ist es heilige Pflicht, der letzteren den Vorzug zu geben."

rechtigkeit widerfahren zu lassen, ist vornehmlich zu berücksichtigen, wie schwierig es ist, das Ideal-Reale im menschlichen Erkennen von dem Logisch-Formellen im Denken überhaupt gehörig zu unterscheiden, wie wenig in dieser Hinsicht selbst unser gegenwärtiges Zeitalter zu einer befriedigenden, allgemeingeltenden Einsicht gelangt ist, und wie bei der Neuheit des Versuches, den logischen und metaphysischen Begriffen eine wissenschaftliche Bestimmtheit zu geben, eine Menge von Zweifeln, Bedenklichkeiten und Problemen, die bisher noch gar nicht zur Sprache gekommen waren, ihm sich darbieten mußte. So konnte es nicht fehlen, daß gar manche Distinctionen und Erörterungen auch bei ihm noch, wie bei Platon, vorkommen, die uns jetzt für entbehrlich gelten, die entweder zu keinem Ziele führen oder durch Umwege zu einem Ziele, welches auf eine weit leichtere Weise erreichbar ist, und daß er bei aller Kürze des Ausdruckes nicht selten weitschweifig ist in der Behandlung der Sache. Dieser Mangel ist aber innig verbunden mit den großen Vorzügen seiner Genauigkeit und Schärfe in der Entwickelung und Entgegensetzung der Begriffe [1]).

1) Was in letzterer Hinsicht so sehr zum Werthe seiner Behandlung der philosophischen Aufgaben gehört, kann nur durch Lesung seiner Schriften selbst hinlänglich einleuchtend werden. In einer gedrängten Schilderung seines Systemes, wie sie die allgemeine Geschichte der Philosophie zu geben hat, muß man sich begnügen, die Hauptmomente in dem Gange seiner Forschung nebst den wichtigsten Ergebnissen derselben hervorzuheben, und nothwendig bleibt in ihr verborgen die Art und Weise, wie die zur Ausführung des Ganzen erfoderlichen einzelnen specielleren Untersuchungen, im Kampfe gegen widerstreitende Meinungen und vorhandene Schwierigkeiten, mit scharfsinniger Sorgfalt von ihm angestellt worden sind.

Endlich ist noch zu erwähnen, daß wir unstreitig mit größerer Leichtigkeit und einer uns mehr befriedigenden Klarheit und Sicherheit das System des Aristoteles würden verstehen und beurtheilen können, wenn wir seine Werke in ihrer ursprünglichen Gestalt und Vollständigkeit besäßen. Diese hat aber ein besonders ungünstiges Schicksal getroffen, dem zufolge die Originale derselben bald nach der Zeit der ersten Peripatetiker, bevor noch vollständige Abschriften von ihnen genommen waren, den Augen der Freunde der Philosophie entzogen wurden und lange ungekannt und vernachlässigt in einem unpassenden Verwahrungsorte blieben. Erst im Zeitalter Cicero's kamen die Aristotelischen Werke, in einem zum Theil verdorbenen Zustand und verstümmelt, zu Rom abschriftlich wieder in die Hände sachkundiger Leser [1]). Die Folge hiervon mußte seyn,

1) Strab. XIII. p. 608. Plut. Vit. Syllae p. 468. Strabon erzählt, Theophrastos, Schüler und unmittelbarer Nachfolger des Aristoteles, habe die von seinem Lehrer geerbte Bibliothek, in welcher die Aristotelischen Werke im Originale sich befanden, nebst seinen eigenen Schriften seinem Schüler Neleus aus Skepsis hinterlassen, und berichtet ferner: ὁ δ' εἰς Σκῆψις κομίσας, τοῖς μετ' αὐτὸν παρέδωκεν, ἰδιώταις ἀνθρώποις, οἳ κατάκλειστα εἶχον τὰ βιβλία, οὐδ' ἐπιμελῶς κείμενα. Ἐπειδὴ δὲ ἤσθοντο τὴν σπουδὴν τῶν Ἀτταλικῶν βασιλέων, ὑφ' οἷς ἦν ἡ πόλις, ζητούντων βιβλία εἰς τὴν κατασκευὴν τῆς ἐν Περγάμῳ βιβλιοθήκης, κατὰ γῆς ἔκρυψαν ἐν διώρυγί τινι. Ὑπὸ δὲ νοτίας καὶ σητῶν κακωθέντα ὀψέ ποτε ἀπέδοντο οἱ ἀπὸ τοῦ γένους Ἀπελλίκοντι τῷ Τηΐῳ πολλῶν ἀργυρίων, τά τε Ἀριστοτέλους καὶ τὰ Θεοφράστου βιβλία. Ἦν δὲ ὁ Ἀπελλίκων φιλόβιβλος μᾶλλον ἢ φιλόσοφος· διὸ καὶ ζητῶν ἐπανόρθωσιν τῶν διαβρωμάτων, εἰς ἀντίγραφα καινὰ μετήνεγκε, τὴν γραφὴν ἀναπληρῶν οὐκ εὖ· καὶ ἐξέδωκεν ἁμαρτάδων πλήρη τὰ βιβλία. Die Bibliothek des Apellikon fiel bald nach dem Tod ihres Besitzers, als Sylla Athen erobert hatte (86 vor Chr.), in die Hände des Siegers und ward nach Rom gebracht.

daß der Text an vielen Stellen verfälscht und entstellt auf uns gekommen, und daß ein Theil der Abhandlungen untergegangen. Unter den gänzlich verlorenen philosophischen Schriften vermissen wir vornehmlich die drei Bücher über die Philosophie [1]), in denen Aristoteles wahrscheinlich seine Begriffsbestimmung und Eintheilung derselben ausführlicher ausgesprochen, worüber wir jetzt nur zerstreute gelegentliche Andeutungen bei ihm finden. Von der Darstellung seiner Metaphysik oder der von ihm sogenannten ersten Philosophie besitzen wir nur einzelne fragmentarische Aufsätze in einer schlecht geordneten Sammlung derselben.

Wir unterscheiden für unsere Betrachtung am zweckmäßigsten drei Haupttheile in dem Systeme des Aristoteles, stellen unter ihnen als den ersten voran die Erkenntniß-

Hier beschäftigte sich zuerst der Grammatiker Tyrannion mit den Aristotelischen und Theophrastischen Werken und ließ Abschriften von denselben nehmen. Durch ihn ward der Peripatetiker Andronikos von Rhodos mit ihnen bekannt, welcher die einzelnen Abhandlungen beider Verfasser sammelte und nach ihrem Inhalt ordnend an einander reihte. Ueber den Einfluß, den nicht nur auf die ältere peripatetische Schule der Mangel aller wichtigeren Aristotelischen Werke, sondern selbst nach ihrer Wiederauffindung und Verbreitung der verdorbene Zustand derselben auf die Lehre der späteren Peripatetiker hatte, bemerkt Strabon l. c.: συνέβη δὲ τοῖς ἐκ τῶν περιπάτων, τοῖς μὲν πάλαι τοῖς μετὰ Θεόφραστον, ὅλως οὐκ ἔχουσι τὰ βιβλία, πλὴν ὀλίγων καὶ μάλιστα τῶν ἐξωτερικῶν, μηδὲν ἔχειν φιλοσοφεῖν πραγματικῶς, ἀλλὰ θέσεις ληκυθίζειν· τοῖς δὲ ὕστερον, ἀφ' οὗ τὰ βιβλία ταῦτα προῆλθεν, ἄμεινον μὲν ἐκείνων φιλοσοφεῖν καὶ ἀριστοτελίζειν, ἀναγκάζεσθαι μέντοι τὰ πολλὰ εἰκότως λέγειν, διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἁμαρτιῶν.

1) Diog. Laert. V, 22. Anonym. de Arist. Vita. p. 61., in Arist. opp. T. I, ed. Buhle.

theorie nebst der Logik, lassen hierauf als den zweiten die Metaphysik und Physik, endlich als den dritten die Ethik und Politik folgen. Fehlt es uns nämlich gleich an einer bestimmten Erklärung des Aristoteles darüber, wie er sich die Verknüpfung der von ihm bearbeiteten philosophischen Disciplinen gedacht, so läßt sich doch aus der Natur der Sache selbst und aus einzelnen hieher gehörigen Bemerkungen von ihm die Haupteintheilung, die wir unserer Schilderung zum Grunde legen, als eine seiner Idee des Ganzen entsprechende ableiten.

Das allgemeine Wahre, was durch Entdeckung der letzten Gründe und des allgemeinen Zusammenhanges der Dinge, und das höchste Gute für den Menschen, was durch Entdeckung des letzten Endzweckes unserer Bestrebungen aufgefunden wird, macht nach ihm die beiden Hauptgegenstände der philosophischen Forschung aus.

Nach der einen Seite hin ist also ihr Ziel die theoretische Weisheit, die Erkenntniß der obersten Ursachen und Principien aller Dinge [1]). Nun betrachtet man entweder das Seyende an sich, nach seinen allgemeinen Charakteren und Gründen, mit Abstraction von den besonderen Arten des Seyns. Dies ist das Object der ersten Philosophie, die in späteren Zeiten den Namen der Metaphysik erhielt [2]). Oder man untersucht die allgemeinsten Principien

1) ἡ σοφία. Met. I, 1.: τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες. Ethic. Nicom. VI, 7.

2) ἡ πρώτη φιλοσοφία. Met. IV, 1.: ἔστιν ἐπιστήμη τις, ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν, καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό, κ. τ. λ. Met. I, 2. VI, 1.: εἰ δέ ἐστί τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέ-

und Beschaffenheiten der Naturgegenstände. Dergestalt entsteht die Naturphilosophie oder die zweite Philosophie, so von Aristoteles genannt, weil sie ihre leitenden Grundsätze von der ersten entlehnt und ihr untergeordnet ist [1]).

Nach der anderen Seite geht die Meditation auf die Festsetzung des höchsten Zweckes der menschlichen Willenshandlungen, um durch denselben die Richtung des Wollens gesetzmäßig bestimmen zu können, und ihr Ziel ist die richtige Ausübung von Grundsätzen, mithin die praktische Weisheit [2]). Diese Untersuchung macht nicht darauf Anspruch, wie jene, zu einem streng erweislichen Wissen zu gelangen, sondern nur eine wahrscheinliche, d. h. als wahr erscheinende, auf subjectiv zureichenden Gründen beruhende Erkenntniß hervorzubringen [3]). Aus diesem Gesichtspunct ergibt sich der Unterschied zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie [4]).

ρα καὶ Φιλόσοφία πρώτη καὶ καθόλου οὕτως, ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καί τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα καθόλου ᾗ ὄν. XI. 3. u. 4. Phys. I, 9. II, 2.

1) ἡ Φυσική, ἡ δευτέρα Φιλοσοφία. Phys. II, 7. Met. IV, 3. VI, 1. u. 2. VII, 11. XI, 1. 4. u. 7.

2) ἡ Φρόνησις Ethic. Nicom. VI, 5. I, 1.: χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς πρακτικαῖς τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετούσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχοι ἂν τὰ τῶν ἄλλων.

3) Ethic. Nicom. I, 1.

4) Met. II, 1.: θεωρητικῆς μὲν (ἐπιστήμης) τέλος ἀλήθεια, πρακτικῆς δ' ἔργον. De Anima III, 10. Diog. Laert. V, 28.: διττὸν εἶναι τὸν κατὰ Φιλοσοφίαν λόγον, τὸν μὲν πρακτικόν, τὸν δὲ θεωρητικόν.

Im Bezug auf beide Theile ist eine vorausgehende und vorbereitende Untersuchung erfoderlich, eine Propädeutik der Philosophie, welche mit der Methode sich beschäftigt, durch deren Gebrauch sowohl die gewisse Erkenntniß als die Wahrscheinlichkeitserkenntniß erreicht werden kann, und welche den Unterschied von beiden Erkenntnißarten deutlich macht [1]). Denn es ist, wie Aristoteles sagt, die Sache des wissenschaftlichen Denkers, daß er bei jeder Materie, die er behandelt, nur denjenigen Grad von Genauigkeit und Zuverlässigkeit der Einsicht hervorzubringen suche, dessen die Natur derselben fähig ist [2]). Diese Propädeutik ist in den logischen Schriften des Aristoteles enthalten. Hiermit verbindet sich für unsere gegenwärtige Betrachtung am natürlichsten, was Aristoteles über die zum Erkennen gehörigen Functionen durch psychologische Forschung ausmittelt und was bei ihm in demjenigen Theile seiner Psychologie zur Sprache kommt, welcher die im Selbstbewußtseyn sich offenbarenden Seelenthätigkeiten untersucht. Hingegen den anderen seiner Natur nach nur weniger Bestimmungen fähigen Theil seiner Psychologie, der von dem Wesen der Seele überhaupt handelt und von der Metaphysik abhängig ist, da er auf ontologischen Begriffen beruht, werden wir zweckmäßig im Zusammenhange mit seiner Physik erwägen.

1) Analytic. prior. I, 1. Topic. I, 1.

2) Ethic. Nicom. I. c.: πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν, ἐπὶ τοσοῦτον τἀκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται.

1. Theorie des Erkenntnißvermögens und Logik.

84. Das menschliche Erkennen ist nach Aristoteles nicht die Aeußerung eines einzigen einfachen Vermögens, sondern das Resultat verschiedener, im Bewußtseyn zusammenwirkender Fähigkeiten. Diese gehören der Seele oder der an den organisirten irdischen Körpern befindlichen Lebenskraft an, insofern diese in der menschlichen Natur die oberste unter den Stufen ihres Daseyns behauptet, und es ist erfoderlich, um sie in ihrer Eigenthümlichkeit anzuerkennen, daß man die sämmtlichen irdischen Lebensthätigkeiten überblicke und in die ihnen zukommenden Classen eintheile.

Das Leben auf unserer Erde erscheint in drei Stufen oder Potenzen, von denen immer die untere die Grundlage und nothwendige nächste Bedingung der höheren ist [1]).

Die niedrigste und mithin allen belebten Geschöpfen gemeinsame Lebensstufe ist die des vegetativen Lebens, welches von Aristoteles das ernährende genannt wird. Ihre beiden wesentlichen Functionen sind die Ernährung und die Fortpflanzung, und ihre Basis ist der organisirte Körper. Abgesondert von den beiden höheren besteht sie für sich in den Pflanzen [2]). Die mittlere Stufe ist das sinnliche Le-

1) De Anima II, 2. u. 3.: παραπλησίως δ' ἔχει τῷ περὶ τῶν σχημάτων καὶ τὰ περὶ τὴν ψυχήν· ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον, ἐπί τε τῶν σχημάτων καὶ τῶν ἐμψύχων· οἷον ἐν τετραγώνῳ μὲν τρίγωνον, ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν. κ. τ. λ.

2) De Anima II, 3.: ὑπάρχει δὲ τοῖς μὲν φυτοῖς τὸ θρεπτικὸν μόνον, ἑτέροις δὲ αὐτό τε καὶ τὸ αἰσθητικόν. II, 2.: χωρί-

ben [1]), welches getragen oder bedingt durch das vegetative in den Thieren und in den Menschen, in den letzteren aber verbunden mit der dritten vorhanden ist [2]). Das sinnliche Leben zeigt sich selbst wieder in verschiedenen Graden der Vollständigkeit seiner Vermögen. Das grundwesentliche ist das der Empfindung durch den Gefühlssinn, welches den sinnlichen Individuen insgesammt angehört [3]). Wo aber Empfindung wohnt, da existirt auch Empfänglichkeit für Lust und Unlust, und wo diese, auch das Begehrungsvermögen [4]). Beide sind daher ebenfalls wesentliche Eigenschaften der Sinnlichkeit. Nicht allen Sinneswesen, jedoch den meisten, ist die Fähigkeit der willkürlichen Bewegung eigen [5]).

An denjenigen unter ihnen, die am vollkommensten organisirt sind, finden sich fünf Sinne, von denen jeder seine ihm ausschließlich angehörigen Empfindungen hat. Jeder bedarf eines Mediums, vermittelst dessen er die ihm wahrnehmbaren Objecte auffaßt. Das Medium des Sichtbaren ist das Licht, des Hörbaren die Luft, des Riechbaren Luft und Wasser, des Fühlbaren und mithin auch des

ζεσθαι δὲ τοῦτο μὲν τῶν ἄλλων δυνατόν (τὸ θρεπτικόν)· τὰ δὲ ἄλλα τούτου, ἀδύνατον ἐν τοῖς θνητοῖς. II, 4.

1) τὸ αἰσθητικόν. De Anima II, 2. u. 5.

2) Zufolge dieser zweiten Lebensstufe heißen bei Aristoteles die Menschen und die Thiere ζῶα, während von ihm auch die Pflanzen ἔμψυχα genannt werden und das ἔμψυχον als das Belebte überhaupt dem ἄψυχον als dem Leblosen entgegengesetzt wird.

3) ἡ ἁφή. De Anima II, 3.

4) τὸ ὀρεκτικόν. l. c.

5) τὸ κινητικόν. l. c.

Schmeckbaren, welches nur eine Art des letzteren ist, das Fleisch des thierischen Körpers selbst [1]).

Das Wahrnehmungsvermögen bedarf einer Einwirkung von außen her, welche durch die realen Außendinge hervorgebracht wird, um zur wirklichen Thätigkeit angeregt zu werden. Das Außending an und für sich und die wahrnehmende Seele sind etwas Verschiedenartiges. Aber das durch die Einwirkung des Dinges und durch die Thätigkeit der Seele erzeugte Object, das Object innerhalb der Anschauung, in welchem das Ding sich der Seele ankündigt, ist etwas Beiden Gleichartiges. Dieses Object ist die bestimmte Form eines Außendinges, im Unterschiede von dem Stoffe, welcher der Form an demselben zum Grunde liegt und selbst nicht empfindbar ist [2]). Für jeden Sinn besteht ein gewisses Verhältniß oder Maß, nach welchem er durch Anregung zur Thätigkeit bestimmt werden kann. Durch Uebermaß der Affection wird die Empfindungsthätigkeit für den Augenblick aufgehoben [3]).

Außer den Empfindungen, die jeder Sinn besonders hat, gibt es mehrere allen Sinnen gemeinschaftliche, die für jeden zugleich mit den ihm eigenthümlichen erfolgen [4]). Sie sind die Wahrnehmungen der Bewegung und der Ruhe, der Figur, der Größe und der Zahl [5]).

1) De Anima II, 7. 8. 9. 10. u. 11.

2) De Anima II, 5. 12.

3) De Anima II, 12.

4) αἱ κοιναὶ αἰσθήσεις. De Anima II, 6.

5) l. c.: κοινὰ δὲ κίνησις, ἠρεμία, ἀριθμός, σχῆμα, μέγεθος· τὰ γὰρ τοιαῦτα οὐδεμιᾶς ἐστιν ἴδια, ἀλλὰ κοινὰ πάσαις.

85. Die unmittelbaren Anschauungen, welche jedem Sinn in der ihm angewiesenen Sphäre zukommen, sind von den beziehungsweise oder mittelbar stattfindenden zu unterscheiden. Was von dem einen Sinn unmittelbar nach der ihm eigenthümlichen Weise, das wird von den übrigen mittelbar wahrgenommen. Auf die letztere Weise wird z. B. Etwas, was bitter ist, oder was einen hellen Klang hat, von dem Auge angeschaut. Eben so ist das, was nur durch das Zusammenwirken mehrerer Sinne, oder durch die Sinne mit Hülfe des Verstandes gewahrt werden kann, für den einzelnen Sinn ein beziehungsweise durch ihn Empfundenes [1]).

Die Sinne täuschen, jeder in seinem eigenthümlichen Wahrnehmungskreise, fast gar nicht. Das Auge empfindet die Farben, das Ohr die Klänge u. s. w. mit einer Sicherheit, die nur etwa bei zu geringer Affection des Sinnesorganes, wenn z. B. ein Gegenstand sehr weit entfernt ist, einen unbedeutenden Irrthum zuläßt. Dagegen entstehen dadurch häufige Täuschungen, daß wir beziehungsweise wahrzunehmen glauben, was unmittelbar einem Sinne sich nicht darstellt [2]).

Man befindet sich nicht bloß in den Zuständen der einzelnen und gemeinschaftlichen Sinnesanschauung und vernimmt durch sie das Daseyn und die Beschaffenheiten der individuellen Objecte, sondern man wird sich auch dessen

1) l. c.: *κατὰ συμβεβηκὸς λέγεται αἰσθητόν, οἷον εἰ τὸ λευκὸν εἴη Διάρους υἱός· κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ τούτου αἰσθάνεται, ὅτι τῷ λευκῷ συμβέβηκε τοῦτο οὗ αἰσθάνεται.* de Anima III, 1.

2) De Anima III, 3.

bewußt, daß man hört, sieht u. s. w. Hier ist nun nicht anzunehmen, daß auch zur Anerkennung der Empfindungen nach ihren Hauptclassen besondere Sinne gegeben seyn. Denn sonst bedürfte es auf gleiche Weise besonderer Organe, um wiederum die Wahrnehmungen dieser Sinne in die Vorstellung aufzunehmen, und dieses würde dergestalt ins Unendliche fortgehen. Es muß vielmehr einen allgemeinen, ohne körperliches Organ unmittelbar wirkenden Grundsinn geben, welcher die Wahrnehmungen der verschiedenen Sinnesorgane bemerkt, sie mit einander vergleicht, sie unterscheidet und in Einem Bewußtseyn zusammenfaßt [1]).

86. Die meisten empfindenden Wesen besitzen außer dem Wahrnehmungsvermögen auch die Einbildungskraft [2]). Nur einigen Thieren, als Ameisen, Bienen, Würmern, scheint sie zu mangeln [3]). Sie ist die Fähigkeit, die durch Sinneswahrnehmung gewonnenen Vorstellungen der sinnenfälligen Dinge festzuhalten, und sie dann, wann diese Dinge nicht auf die Sinnesorgane einwirken, willkürlich entweder unverändert oder verändert in der Seele hervorzurufen [4]). Dadurch, daß diese Thätigkeit in unserer Gewalt steht und daß wir vermöge ihrer anschauen, was wir wollen, unterscheidet sie sich wesentlich von den Sinneswahrnehmungen, welche immer von einer äußeren Bedingung, von der Affection der Organe, abhängig sind. Doch vergegenwärtigt sie bloß das sinnlich Anschauliche und gehört zu den Func-

1) De Anima III, 1. u. 2. de Memoria c. 1. de Somno c. 2.

2) ἡ Φαντασία.

3) de Anima III, 3.

4) Aristot. l. c.

tionen der zweiten Lebensstufe. Ihre Vorstellungen entsprechen theils genau den wirklichen Gegenständen, theils enthalten sie unter mannigfaltigen Veränderungen etwas denselben mehr oder weniger Aehnliches und Unähnliches. Sie sind daher theils wahr, theils täuschend [1]). Die Einbildungskraft ist in ihrer regen Geschäftigkeit die Quelle vieler Irrthümer. Ihre Bilder, indem sie in der Seele bleibend und den Sinnesempfindungen so nahe verwandt sind, bewegen die Individuen häufig zu Handlungen, und zwar die Thiere zufolge ihrer Vernunftlosigkeit, und die Menschen, weil ihre Vernunft oft durch Leidenschaften, Krankheiten u. d. g. unterdrückt wird [2]).

Ist die Vorstellung der Einbildungskraft mit der Anerkennung verknüpft, daß das vergegenwärtigte Object früher wahrgenommen worden, so ist sie Erinnerung. In ihr äußert sich also die Vorstellung des Ehemaligen als solchen und folglich eine Auffassung der Zeitverhältnisse, und nicht bloß die Menschen, sondern auch diejenigen Thiere, welchen Wahrnehmung der Zeit zukommt, besitzen Erinnerungsvermögen oder Gedächtniß [3]). Unmittelbar sind nur die Bilder des Sinnenfälligen in der Erinnerung vorstellbar und nur mittelbar oder beziehungsweise tritt auch das Denkbare, also das, was wir durch Begriffe erkennen, in der Erinnerung hervor, indem es an jene Bilder sich an-

1) Arist. l. c.

2) Arist. l. c.: καὶ διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίως εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι, πολλὰ κατ᾽ αὐτὰς πράττει τὰ ζῶα, τὰ μὲν, διὰ τὸ μὴ ἔχειν νοῦν, οἷον τὰ θηρία, τὰ δέ, διὰ τὸ ἐπικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν ἐνίοτε πάθει ἢ νόσοις ἢ ὕπνῳ, οἷον οἱ ἄνθρωποι.

3) de Memor. c. 1. de Anima l. c.

schließt [1]). Damit die Erinnerung eintreten könne, muß das Bild des angeschauten Gegenstandes der Seele lebhaft und treu sich eingedrückt haben. Wann die Seele wegen Leidenschaften oder Zerstreuung, wegen Gleichgültigkeit oder Unempfindlichkeit für die Anregungen der Außendinge solcher Eindrücke nicht fähig ist, so zeigt sich auch nur eine schwache Thätigkeit des Gedächtnisses [2]). Die Bilder der Erinnerung erscheinen als Abbilder oder Copien wirklicher Objecte und nicht bloß als bildliche Vorstellungen überhaupt [3]).

Von der absichtslosen Erinnerung [4]) ist zu unterscheiden die planmäßige Wiedererinnerung [5]), die nicht den Thieren, sondern den Menschen ausschließlich angehört, weil zu ihr Gedanke und Zweckbegriff erfoderlich ist. Sie findet Statt, wenn wir mit dem Vorsatz, einen bestimmten Gegenstand in unser Gedächtniß zurückzurufen, (von dem uns schon Verhältnisse und Beziehungen gegenwärtig seyn müssen, welche in uns das Verlangen wecken, ihn vorzustellen,) unsere Aufmerksamkeit zunächst auf solche Objecte lenken,

1) De Memor. l. c.: ὥστε φανερόν, ὅτι τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ τούτων ἡ γνῶσίς ἐστιν· ἡ δὲ μνήμη καὶ ἡ τῶν νοητῶν οὐκ ἄνευ φαντάσματός ἐστιν· ὥστε τοῦ νοουμένου κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη· καθ' αὑτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ.

2) De Memor. l. c.

3) De Memor. l. c.: οὕτω καὶ τὸ ἐν ἡμῖν φάντασμα δεῖ ὑπολαβεῖν καὶ αὐτό τι καθ' αὑτὸ εἶναι θεώρημα καὶ ἄλλου φάντασμα· ᾗ μὲν οὖν καθ' αὑτό, θεώρημα ἢ φάντασμά ἐστιν, ᾗ δὲ ἄλλου, οἷον εἰκὼν καὶ μνημόνευμα.

4) τὸ μνημονεύειν.

5) τὸ ἀναμιμνήσκεσθαι, ἡ ἀνάμνησις.

die mit ihm in unserer Seele verknüpft sind, um vermittelst derselben ihn herbeizuziehen. Die Verknüpfung der Vorstellungen ist von Gewohnheit abhängig. Im Allgemeinen pflegen diejenigen sich an einander anzuschließen, deren Objecte im Verhältnisse der Gleichzeitigkeit, der Nähe, der Aehnlichkeit oder des Gegensatzes zu einander stehen [1]).

87. Die oberste, zunächst durch die mittlere bedingte Lebensstufe ist das geistige Leben der Menschen, dasjenige, wodurch unsere Seele denkt und erkennt [2]), dessen Vermögen der Verstand oder die Vernunft in weiterer und gleicher Bedeutung beider Worte ist [3]).

Die Verstandesvorstellungen oder die Begriffe [4]) sind die denkbaren Formen der Gegenstände [5]), welche wohl unterschieden werden müssen von den sinnlich wahrnehmbaren Formen [6]), die in den Sinnesanschauungen und in den Bildern der Einbildungskraft vorgestellt werden, und mit denen jene immer im Zusammenhange stehen. Sie enthalten das Gleiche und Gemeinschaftliche an den sinnenfälligen Gegenständen, Zuständen, Verhältnissen und Thätigkeiten, was an sich in keinem sinnlichen Bilde darstellbar ist, obgleich wir dasselbe nur in Beziehung auf das Individuelle, und an den sinnlichen Formen zu vergegenwärtigen vermö-

1) De Memor. c. 2.

2) τὸ διανοητικόν, μόριον τῆς ψυχῆς, ᾧ γινώσκει ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ. De Anima III, 4.

3) ὁ νοῦς, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή. Eod. l.

4) τὰ νοήματα.

5) τὰ νοητὰ εἴδη.

6) τὰ αἰσθητὰ εἴδη.

gen. Daher ist die Vorstellung jedes Begriffes von einem Bilde der Einbildungskraft begleitet, wie wir z. B. die abstracte geometrische Figur des Triangels nicht denken können, ohne zugleich eine Zeichnung desselben in unserem Inneren anzuschauen [1]). Das Denken ist theils ein Vergegenwärtigen der einzelnen Begriffe als abgesonderter Vorstellungen [2]), theils ein Verbinden und Trennen derselben im Urtheile [3]), theils ein Verknüpfen der Urtheile zum Schlusse [4]).

Der Verstand ist, bevor er sich im Denken zu äußern begonnen, eine bloße Anlage, keine Thätigkeit, er ist nur der dynamischen Möglichkeit nach, nicht der Wirklichkeit nach vorhanden. Weil er dann noch keine Begriffe besitzt, sondern lediglich fähig ist, sie zu gewinnen, so gleicht er vor seiner Entfaltung einer unbeschriebenen Tafel [5]). Die Ansicht ist falsch, daß dem Verstand ursprünglich Begriffe

1) De Anima III, 7.: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. Ibid.: τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ. De Anima III, 8.: ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐδέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τά τε ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη· καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηδὲν, οὐδὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνίοι. Ὅταν δὲ θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν.

2) τὸ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαιρέσεως νόημα. De Interpret. c. 1.

3) πρότασις. Analyt. Prior. I, 1.

4) συλλογισμός. Analyt. Prior. 1. c.

5) De Anima III, 4.: δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν μὴ νοῇ. Δεῖ δ' οὕτως, ὥσπερ ἐν γραμματείῳ, ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ.

einwohnen. Ein Aufenthaltsort der Formen, wie man die ganze Seele genannt hat, darf er in seinem ursprünglichen Zustande nur in dem Sinne heißen, daß er geeignet ist, die Formen in sich aufzunehmen, nicht aber, daß sie vor dem Acte des Denkens schon wirklich in ihm existirten [1]). Denn die Begriffe werden sämmtlich theils unmittelbar, theils mittelbar aus den sinnlichen Wahrnehmungen erzeugt durch Unterscheidung und Festhaltung desjenigen, was die bleibenden Bestimmungen des Daseyns und der Veränderungen an dem Sinnenfälligen ausmacht [2]). Die Wahrnehmungen haben hiernach für den Menschen nicht allein die allgemeine Bedeutung, welche sie für die sämmtlichen sinnlich lebenden Wesen haben. Sie dienen ihm nicht bloß zur Erhaltung der Existenz, zu dem Zwecke, daß die Nahrung gesucht und das Schädliche vermieden werde, sondern sie bringen dem Verstande den mannigfaltigen Stoff, aus welchem die Erkenntniß der denkbaren Objecte entspringt [3]).

1) De Anima I. c.: Καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.

2) Analyt. Post. II, 15.

3) De Sensu c. 1.: αἱ δὲ διὰ τῶν ἔξωθεν αἰσθήσεις τοῖς πορευτικοῖς αὐτῶν, οἷον ὄσφρησις καὶ ἀκοὴ καὶ ὄψις, πᾶσι μὲν τοῖς ἔχουσι σωτηρίας ἕνεκα ὑπάρχουσιν, ὅπως διώκωσί τε προαισθανόμενα τὴν τροφὴν καὶ τὰ φαῦλα καὶ τὰ φθαρτικὰ φεύγωσι. Τοῖς δὲ καὶ φρονήσεως τυγχάνουσι τοῦ εὖ ἕνεκα· πολλὰς γὰρ εἰσαγγέλλουσι διαφοράς, ἐξ ὧν ἥ τε τῶν νοητῶν ἐγγίνεται φρόνησις καὶ ἡ τῶν πρακτῶν. Da Aristoteles bei jeder besonderen Gattung von Objecten und im Weltganzen überhaupt Dasjenige, woraus Etwas wird, von dem Wirkenden unterscheidet, was den bestimmten Gegenstand aus jenem hervor-

Während das Empfindungsvermögen an die körperlichen Organe gebunden ist, so hangt dagegen die Wirksamkeit des Denkvermögens, welche zunächst nur durch die sinnlichen Lebensthätigkeiten bedingt wird, nicht unmittelbar von der leiblichen Organisation ab [1]). Die Unähnlichkeit zwischen der Art, wie der Verstand und wie die Sinnlichkeit zur Thätigkeit erregt wird, erhellet schon daraus, daß die Sinne nach einer zu heftigen Einwirkung auf sie fürs erste gegen geringere Affectionen unempfänglich sind, der Verstand dagegen, je mehr er durch schwierige Untersuchungen sich angestrengt hat, desto besser gleich darauf leichtere Gegenstände behandelt [2]).

Nachdem unser Verstand, im Vorstellen der auf die sinnenfälligen Außendinge und auf unser eigenes vegetatives und sinnliches Leben sich beziehenden Begriffe, aus seiner bloßen dynamischen Möglichkeit oder Anlage zur Wirksamkeit und Wirklichkeit sich entfaltet hat, so gelangt er auch dahin, sich selbst in seinen Aeußerungen zu erkennen und zu denken [3]). Dergestalt entspringt aus der Wahrnehmung,

bringt, so wendet er diese Distinction auch auf das menschliche Denkvermögen an und unterscheidet in ihm das empfängliche, die Formen der Dinge leidend aufzunehmen fähige Vermögen (ὁ παθητικὸς νοῦς, τῷ πάντα γίνεσθαι) von der thätigen Kraft, welche die Begriffe erzeugt, und die Urtheile und die Schlüsse bildet (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, ὁ νοῦς, τῷ πάντα ποιεῖν. De Anima III, 5.). Die ontologische Verschiedenheit zwischen dem leidenden und dem thätigen Verstande wird später, wann von dem Wesen der Seele die Rede ist, zur Sprache kommen.

1) De Anima III, 4.

2) Arist. l. c.

3) Arist. l. c.

aus welcher jene Begriffe unmittelbar gewonnen sind, mittelbar das Bewußtseyn der Denkthätigkeit und der verständigen Willensthätigkeit. Im Besitze dieses Bewußtseyns vermag der Verstand über die Grenzen des Wahrnehmbaren hinaus zu gehen und durch Schlüsse, die er von dem Seyn der sinnenfälligen Welt auf die Grundursache derselben zieht, bis zur Anerkennung des übersinnlichen, denkenden und wollenden Urwesens sich zu erheben [1]).

88. Dem Menschen, dem ein unendlicher Vorzug vor den Thieren in der Anlage zum vernünftigen Erkennen und in der Fähigkeit einer stets fortschreitenden Entwicklung derselben verliehen worden, ist dadurch die Aufgabe unerläßlich, nach möglichster Vollkommenheit seines Wissens zu streben. Um dies mit glücklichem Erfolge thun zu können, muß man die Einsicht in das regelmäßige Verfahren sich erwerben, mit welchem unsere Erkenntnisse zu gewinnen und auszubilden sind. In Anerkennung dieses intellectuellen Bedürfnisses hat Aristoteles den ersten Versuch einer allgemeinen Methodenlehre für den wissenschaftlichen Verstandesgebrauch überhaupt, auf der alle besondere Methoden der einzelnen wissenschaftlichen Fächer beruhen, in der Reihe seiner logischen Schriften ausgeführt, deren Sammlung von späteren Peripatetikern den ihrem Hauptzweck entsprechenden Namen „Organon" erhielt [2]).

Was zunächst und vor dem wissenschaftlichen Verstandesgebrauch aus der Verbindung des Denkens mit den

1) Met. XII, 1. u. 2.

2) Diog. Laert. V, 28.: οὐ τὸ λογικόν, οὐχ ὡς μέρος, ἀλλ' ὡς ὄργανον προσηκριβωμένον.

Sinnesanschauungen und den Erinnerungen hervorgeht, ist die Erfahrung. Die Erfahrungskenntniß findet sich ein, wann oft wiederholte Wahrnehmungen und Erinnerungen im Bezug auf das nämliche individuelle Object im denkenden Bewußtseyn zu einer Gesammtvorstellung sich vereinigen [1]). Bei ihr darf unser Erkennen nicht stehen bleiben. Denn erstlich setzt sie uns nur in den Stand, anzugeben, daß Etwas so oder anders sich verhalte, nicht aber, warum es so sey [2]). Die Einsicht in den Grund einer Thatsache erfodert, daß wir dieselbe aus einer Regel herzuleiten wissen, daß wir mithin nicht bloß besondere Fälle, sondern auch ein Allgemeines an dem Besonderen anerkannt haben [3]). Zweitens können wir nach ihr das Wesentliche und Nothwendige an den Dingen von dem Außerwesentlichen und Zufälligen nicht unterscheiden. Denn an den Individuen ist Beides mit einander verknüpft, und das Nothwendige offenbart sich uns nur in der Auffassung eines gleichen Gesetzes für eine Gattung von Objecten [4]). Drittens würden wir in Erfahrungskenntnissen nur einen sehr geringen Theil des Wissenswürdigen aufzufassen im Stande seyn, da die individuellen Gegenstände und Zustände zahllos sind. Unsere Einsicht soll sich aber über alle Classen der wichtigeren Erscheinungen in der Natur und im Men=

1) Met. I, 1.: αἱ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσι. Analyt. Post. II, 15.

2) Met. l. c.: οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασι.

3) Met. l. c.

4) Analyt Post. I, 4.: Φανερὸν ἄρα, ὅτι, ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασι, I, 6. 8. u. 30.

schenleben verbreiten, und in den allgemeinen Zusammenhang des Wirklichen eindringen [1]).

Aus den drei hier bemerkten Mängeln des einseitigen Empirismus erhellet, was die wissenschaftliche Erkenntniß zu leisten hat. Zu Stande gebracht wird sie im Allgemeinen durch Ableitung von Behauptungen aus anderen vorausgehenden [2]). Denn die unmittelbaren Urtheile beziehen sich nur auf das Individuelle, was in der Sinneswahrnehmung und im Selbstbewußtseyn hervortritt; jedes allgemeine Urtheil ist ein mittelbares. Nun gibt es eine doppelte Weise, Behauptungen aus anderen abzuleiten, die Induction, da man aus der Vergleichung besonderer Fälle eine allgemeine Norm und Regel entwickelt, und den Syllogismus, in welchem man umgekehrt dem Allgemeineren das Speciellere unterordnet und dieses durch jenes bestimmt [3]). Der eine Untersuchungsgang (der regressive) führt von gegebenen Thatsachen zu den obersten Erklärungsgründen derselben hinauf, der andere (der progressive) von höchsten Grundsätzen zu abhängigen Lehrsätzen durch eine Stufenfolge immer tiefer hinunter [4]). Durch Induction vermögen wir theils das schlechthin Gewisse und als noth-

1) Met. I, 2.

2) Analyt. Post. I, 1.: πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως.

3) Analyt. Post. I, 1.: Ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοὺς λόγους, οἵ τε διὰ συλλογισμῶν, καὶ οἱ δι' ἐπαγωγῆς· ἀμφότεροι γὰρ διὰ προγινωσκομένων ποιοῦνται τὴν διδασκαλίαν. Analyt. Prior. I, 4. Analyt. Post. II, 15. Ethic. Nicom. VI, 3.

4) Ethic. Nicom. I, 2.: μὴ λανθανέτω δ' ἡμᾶς, ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς.

wendig wahr Einleuchtende, die letzten, keiner Deduction aus übergeordneten Sätzen bedürftigen und fähigen Principien zu gewinnen, theils solche allgemeine Behauptungen, die uns nur wahr zu seyn scheinen, ohne daß wir ihre Wahrheit für unbestreitbar halten, oder über deren Gültigkeit wir selbst noch zweifelhaft sind. Auf dem verschiedenen Gebrauche, den diese beiden Arten allgemeiner Urtheile in der Behandlung von Erkenntnißgegenständen verstatten, beruht der Unterschied zwischen der Wissenschaft im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes und zwischen der gelehrten Wahrscheinlichkeitserkenntniß [1]).

Die Fähigkeit, die obersten Principien aufzufassen und zu verstehen, kommt der Vernunft in engerer Bedeutung zu [2]). Die eigentliche Wissenschaft besteht aus lauter erweislich gewissen Lehrsätzen, welche näher oder ferner aus jenen objectiv gültigen Principien in regelrechten Schlüssen abgeleitet sind. Diese Ableitung ist die streng wissenschaftliche Beweisführung, die Apodixis (Demonstration), und die Syllogismen, in denen sie ausgeführt wird, heißen daher die apodiktischen (demonstrativen) [3]). Eine solche durch die apodiktische Methode zu Stande gebrachte Wissenschaft ist z. B. die reine Geometrie. Wir erlangen auf diese Weise ein wahrhaftes Wissen, indem wir von jeder behaupteten allgemeinen Thatsache und Wahrheit den Grund

1) Topic. I, 1. Analyt. Post. I, 2.

2) Ethic. Nicom. VI, 6.: λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. Analyt. Post. II, 15.

3) Topic. I, 1. Analyt. Post. I, 2.

anerkennen und einsehen, daß sich die Sache unter Voraussetzung des Grundes unmöglich anders verhalten könne [1]).

Die Methode der Behandlung der Wahrscheinlichkeitserkenntnisse wird von Aristoteles die dialektische genannt. Ihr unterliegen alle im weiteren Sinne wissenschaftliche Behauptungen, welche keinen einleuchtend gewissen Inhalt haben, sondern vielmehr noch als Fragen aufgestellt werden können. Bei diesen müssen die Gründe für und wider sie untersucht und geprüft werden und folglich ist hier Vertheidigung und Bestreitung entgegengesetzter Meinungen statthaft, wie sie in der Form des wissenschaftlichen Gespräches und der Disputation am besten durchgeführt wird [2]). Von den allgemeinen Erfodernissen der eigentlichen Wissenschaft handelt Aristoteles in dem zweiten Haupttheile seiner Analytik. Die Verfahrungsweise in der Behauptung und Widerlegung streitiger oder doch ihrer Natur nach einer verschiedenen Ansicht fähiger Lehrmeinungen erörtert er in den acht Büchern der Topik [3]). Sowohl der apodiktischen als der

1) Analyt. Post. I. c. 1 ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς, ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν.

2) Topic. I, 1. VIII, 1.

3) Die Topik kann auch Dialektik im Aristotelischen Sinne dieses Wortes genannt werden. Den ersteren Namen führt diese Schrift und die in ihr dargestellte Anweisung daher, weil sie die Regeln jener Verfahrungsweise hauptsächlich durch Entwickelung der von den Alten sogenannten Topen und durch Erklärung ihres richtigen Gebrauches gibt. Τόποι, loci topici, in unserer Sprache besser Gemeinörter, als Beweisörter genannt, da der letztere Name nur einen Theil der Sache bezeichnet, sind gewisse Begriffe allgemeiner Verhältnisse an den Dingen und unseren Vorstellungen, mit deren

dialektischen Behandlungsart und Beweisführung liegt der Gebrauch der Schlüsse überhaupt zum Grunde. Aristoteles hielt es daher für erfoderlich, die Syllogistik oder die Theorie der Schlußbildung als Grundlage der Wissenschaftslehre und der Topik darzustellen, was er in dem ersten Haupttheile seiner Analytik gethan [1]). Da jeder Schluß eine

Hülfe man am leichtesten und vollständigsten die Puncte findet, auf welche es bei Erklärungen, Eintheilungen und Beweisen in der Bearbeitung aller solcher Materien ankommt, die nicht für die apodiktische Methode geeignet sind. Solche Gemeinörter sind z. B. die Begriffe „Ursache, Wirkung, das Ganze, der Theil, Aehnlichkeit und Gegensatz." Cicero faßt ihre Bedeutung in dem beschränkten Sinn als bloßer Beweisörter, indem er in seiner Topik sagt, c. 2.: ut igitur earum rerum, quae absconditae sunt, demonstrato et notato loco, facilis inventio est, sic, cum pervestigare argumentum aliquod volumus, locos nosse debemus. Sic enim appellatae ab Aristotele sunt hae quasi sedes, e quibus argumenta promuntur. Itaque licet definire, locum esse argumenti sedem, argumentum autem rationem, quae rei dubiae faciat fidem. Die Alten und auch die neueren Gelehrten bis gegen das Ende des siebzehnten Jahrhunderts, da sich das Ansehen der Topik verlor, legten derselben einen großen Werth bei, weil sie glaubten, daß durch sie das gründliche, umfassende und folgerechte Denken über Gegenstände, deren Beschaffenheit und Wahrheit durch Untersuchung des Zweifelhaften und Erwägung entgegengesetzter Gründe erst ausgemittelt werden soll, sehr befördert werde.

1) Aristoteles nennt das eine Sache analytisch, im Gegensatze gegen dialektisch behandeln, wenn man sie auf die obersten, durch Induction gewissen Principien zurückführt, und aus diesen mit Nothwendigkeit folgert. Den Titel „Analytik" gaben seine Commentatoren seiner logischen Hauptschrift, weil in ihr das streng wissenschaftliche Verfahren in

gewisse Verbindung von logischen Urtheilen ist, so schickte er der Syllogistik in der Abhandlung über den Gedankenausdruck [1]), Betrachtungen über die logischen Formen der Behauptung voraus. Nur in der Verknüpfung von Einzelvorstellungen, bemerkte Aristoteles, kann Wahrheit oder Falschheit unserer Gedanken vorhandenseyn; unsere Einzelvorstellungen an und für sich betrachtet sind weder wahr noch falsch [2]). Wohl aber läßt sich an den Einzelvorstellungen, als den Bestandtheilen des Urtheiles, Alles, was ausgesagt, und wovon etwas ausgesagt werden kann, unter allgemeine Rubriken bringen, und diese Eintheilung ist von Nutzen, indem sie uns in den Stand setzt, die Objecte unseres Denkens gehörig zu ordnen, den Umfang derselben zu übersehen und ihre Haupteigenthümlichkeiten deutlich anzuerkennen. Aristoteles entdeckte vermöge einer logisch-grammatischen Reflexion, indem er die Bedeutung der einzelnen Worte seiner Sprache verglich und unter ihre allgemeinsten Beziehungen zu stellen suchte, zehn solcher Classenbegriffe oder Grundbegriffe des menschlichen Verstandes, die er Kategorieen nannte und von denen er in einer besonderen kleinen Schrift handelt, welche an der Spitze seines Organons nach der von den späteren Peripatetikern angenommenen Anordnung desselben steht [3]). In

die logischen Elemente oder Bestandtheile desselben aufgelöst wird.

1) περὶ Ἑρμηνείας. (de Interpretatione).

2) De Interpret. c. 1.

3) Diese κατηγορίαι sind: 1) οὐσία, das für sich bestehende, selbstständige oder subsistirende Object, im Gegensatze gegen das inhärirende Merkmal, 2) ποσόν, Größe, 3) ποιόν, Be-

einem Anhange zur Topik mit der Ueberschrift „über die sophistischen Beweisführungen“ [1]) gibt Aristoteles eine Beschreibung der Sophismen oder Trugschlüsse, in denen entweder aus Prämissen, deren Inhalt logisch ungültig ist, mit einer richtigen Consequenz, oder aus gültigen Urtheilen mit einem täuschenden Scheine von Folgerichtigkeit, oder auch so, daß Beides, die sogenannte Materie und die Form des Schlusses fehlerhaft ist, etwas Falsches gefolgert wird, und zeigt, wie man ihnen zu begegnen und sie zu widerlegen habe, wenn sie einem im Disputiren entgegengestellt werden. Bei dem damaligen Zustande der logischen Bildung galten sie für weit bedeutender und verfänglicher, als sie uns jetzt erscheinen können, so daß ihre Schilderung und Enthüllung selbst für den Scharfsinn eines Aristoteles ein angemessener Gegenstand schien.

2) Metaphysik und Physik.

a) Metaphysik.

89. Aus dem Aristotelischen Begriffe des Wissens im engeren Sinn, im Unterschiede desselben von der Erfahrungskenntniß, ergibt es sich, daß die Entdeckung und Festsetzung der letzten gemeinschaftlichen Ursachen des nothwendigen Seyns aller Dinge das höchste Ziel für das menschliche Erkennen ist [2]). Wir finden, sagt Aristoteles, in uns das

schaffenheit, 4) πρός τι, Verhältniß, 5) ποῦ, Bestimmtheit im Raume, 6) πότε, Bestimmtheit in der Zeit, 7) κεῖσθαι, ein intransitiver Zustand, 8) ἔχειν, Besitz einer Sache, 9) ποιεῖν, Thun, 10) πάσχειν, Leiden.

1) περὶ σοφιστικῶν Ἐλέγχων.

2) Met. I, 2.

Ideal einer Wissenschaft, welche wir die wissenswürdigste, und da sie schlechthin um ihrer selbst willen gesucht wird und keinem übergeordneten Zwecke dient, auch die selbstständigste und freieste unter allen nennen müssen [1]). Sie behandelt die Aufgabe, das Seyende, d. h. alles für unser denkendes Bewußtseyn Vorhandene überhaupt, bloß insofern es ist, zu betrachten und die allgemeinen Charaktere und Gründe desselben zu entwickeln. Jede andere Wissenschaft hat es mit einer näher determinirten, besonderen Art des Seyenden zu thun und nur im Bezug auf eine gewisse Classe von Gegenständen die höchsten Gründe auszumitteln. Jene aber abstrahirt von solchen speciellen Beschaffenheiten einzelner Gattungen der erkennbaren Dinge und erwägt, was für Eigenschaften und Verhältnisse an dem Seyenden überhaupt sich finden müssen, damit es als solches bestehe und denkbar sey [2]).

Aristoteles bezeichnet diese in der angeführten Bedeutung zuerst von ihm bestimmte und begrenzte philosophische Hauptwissenschaft [3]) nicht bloß mit dem schon oben er-

1) Met. I. c.: ὁ γὰρ τὸ ἐπίστασθαι δι' ἑαυτὸ αἱρούμενος τὴν μάλιστα ἐπιστήμην μάλιστα αἱρήσεται. Τοιαύτη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ, μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια. — Δῆλον οὖν, ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥςπερ ἄνθρωπός φαμεν ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου, οὕτως καὶ αὐτὴ μόνη ἐλευθέρα οὖσα τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὑτῆς ἕνεκέν ἐστι.

2) Met. IV, 1.: Ἔστιν ἐπιστήμη τις, ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. Αὕτη δ' ἐστιν οὐδεμιᾷ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἡ αὐτή· οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι θεωροῦσι περὶ τούτο τὸ συμβεβηκός. vergl. l. c. 2. u. 3.

3) Sie erhielt in späteren Zeiten den Namen der Metaphy-

wähnten Ausdrucke „die erste Philosophie“, sondern er nennt sie auch „die Theologie“, weil durch dieselbe die absolute Grundursache alles Existirenden, die Gottheit, in ihrem wahren Wesen, soweit es sich an dem Abhängigen offenbart, wissenschaftlich erkannt werden soll [1]). An die erste Philosophie schließt sich unmittelbar die Physik als zweite Philosophie an, welche in Anwendung der ontologischen Grundsätze die Gegenstände und Erscheinungen der Natur durch philosophische Speculation aus ihren allgemeinen Ursachen und Gesetzen erklärt und dadurch von ihrem Standpunct aus ebenfalls zu der Anerkennung des denkenden Urhebers und Erhalters der Natur führt [2]).

90. Derjenige oberste Grundsatz, welcher für alles Seyende oder Denkbare überhaupt und nicht bloß für irgend eine Gattung desselben insbesondere gilt, welcher das Princip des Urtheilens und Schließens ist und unter allen Grundsätzen die sicherste und ausgemachteste Wahrheit enthält, weil die übrigen nur unter Voraussetzung seiner Gültigkeit wahr und gewiß seyn können, muß an die Spitze der metaphysischen Betrachtungen gestellt werden. Er lautet: es ist unmöglich, daß die nämliche Bestimmung einem und demselben Object in dem nämlichen Sinne zugleich zukomme und nicht zukomme [3]). Aus ihm folgt unmittelbar ein

sik deshalb, weil der Aristotelischen, leider nur in einigen Bruchstücken auf uns gekommenen Darstellung derselben der Titel „τὰ μετὰ τὰ φυσικά“ beigelegt wurde.

1) Met. VI, 1. XI, 7.

2) Phys. II, 2. 3. u. 7. Met. VII, 11.

3) Met. IV, 3.: Τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ κατὰ τὸ αὐτό, Grundsatz des ausgeschlossenen Widerspruches, principium contradictionis.

anderer, nächst ihm allgemeinster Grundsatz, der die zweite Bedingung ausspricht, unter welcher das Seyn und das Denken Wahrheit besitzen: es ist unmöglich, daß zwischen den beiden Gliedern des Widerspruches ein drittes mitten inne sey, sondern man muß nothwendiger Weise ein jedes Prädicat von einem und demselben Subject entweder bejahend oder verneinend aussagen [1]). Unter der Leitung dieser beiden höchsten ontologischen Principien ist anzuerkennen, daß weder Alles, was von Menschen über die existirenden Dinge zufolge der Wahrnehmungen behauptet werden kann, wie Einige wollen, falsch, noch auch, wie Andere wähnen, wahr ist, sondern daß hier ein nothwendiger Unterschied zwischen Wahrheit und Falschheit der Urtheile besteht [2]). Ferner müssen wir vermöge ihrer Anwendung einsehen, daß weder Diejenigen Recht haben, welche sagen, Alles befinde sich in Ruhe, noch Jene, welche der Meinung sind, Alles bewege sich in rastloser Veränderung [3]). Denn fände das Erstere Statt, so bliebe, im Bezug auf die Objecte insgesammt, was einmal wahr ist, ewig wahr, was einmal falsch

1) Met. IV, 7. u. 8. Οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν, ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν, Grundsatz des ausgeschlossenen Mittleren zwischen zwei entgegengesetzten Behauptungen, principium exclusi medii sive tertii inter duo contradictoria.

2) Met. IV, 4—7.

3) Met. IV, 7.: Φανερὸν δ' ὅτι οὐδ' οἱ πάντα ἠρεμεῖν λέγοντες ἀληθῆ λέγουσιν, οὐδ' οἱ πάντα κινεῖσθαι. Εἰ μὲν γὰρ ἠρεμεῖ πάντα, ἀεὶ ταῦτα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ ἔσται· φαίνεται δὲ τοῦτο μεταβάλλον· ὁ γὰρ λέγων ποτὲ αὐτὸς οὐκ ἦν, καὶ πάλιν οὐκ ἔσται. Εἰ δὲ πάντα κινεῖται, οὐθὲν ἔσται ἀληθές· πάντα ἄρα ψευδῆ, ἀλλὰ δέδεικται, ὅτι ἀδύνατον.

ist, ewig falsch. So verhält es sich aber offenbar nicht, sondern bei den besonderen Dingen ist das Meiste, was wir von ihnen zu prädiciren pflegen, immer nur eine Zeitlang wahr, oder eine Zeitlang falsch. Wäre aber im Gegentheile Jegliches im unaufhörlichen Wechsel begriffen, so könnte nichts wahr seyn. Jede unserer Aussagen würde in dem Augenblicke schon unstatthaft werden, da sie in unserem Inneren ausgesprochen würde. Es gibt also zwar Bewegung oder Veränderung, aber zugleich auch eine Dauer gewisser Bestimmungen während eines Zeitabschnittes an den Dingen. Die Möglichkeit ist uns demnach verliehen, die Gegenstände in ihren Beschaffenheiten und Zuständen mit Wahrheit zu erkennen und das Wandelbare und das Beharrliche nach seinem Unterschied und Zusammenhang im Gebiete des Wirklichen aufzufassen [1]).

91. Das Seyende überhaupt in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes ist dem Aristoteles, wie schon von uns bemerkt worden, alles Erkennbare und nach den Kategorieen Vorgestellte [2]). Zuvörderst muß man hier, um diese Bedeutung näher zu verstehen, zwischen dem Seyn der Wesenheit oder der Substanz und zwischen dem Seyn der Inhärenz unterscheiden. Zu der erstern gehört, was als ein für sich Subsistirendes oder Bestehendes gedacht werden kann, zu der letzteren dagegen, was nur als eine eigentliche Merkmalsbestimmung an einer Substanz vorstellbar ist. Da der Begriff der Wesenheit die erste Kategorie ausmacht, so sind es die verschiedenen Weisen der Inhä-

1) Met. l. c.

2) Met. V, 7.

renz, welche in den neun übrigen Kategorieen ausgedrückt werden [1]). Die Substanz zerfällt selbst wieder in die primitive und in die secundäre. Jene ist die Eigenthümlichkeit des im ersten und eigentlichsten Sinne Subsistirenden, was weder von einem Subject ausgesagt werden kann, noch in einem Objecte sich befindet, also des individuellen oder durchgängig bestimmten Gegenstandes. Diese ist die Eigenthümlichkeit der Gegenstandsbegriffe, welche theils in näherer Beziehung auf die ersten Substanzen die Arten derselben constituiren, theils in fernerer Beziehung die den Arten übergeordneten Gattungen [2]). Die secundären Wesenheiten sind nichts Anderes als die Bestimmungen des Gemeinschaftlichen an den primitiven, sie existiren als etwas für sich Bestehendes bloß in unserem Vorstellen. In der Wirklichkeit ist die Gattung in den Arten, die Art in der Menge der individuellen Gegenstände enthalten [3]). Eine

1) Met. l. c. Categ. c. 2. Ungeachtet Aristoteles den bezeichneten Gegensatz zwischen Substanz und Inhärenz dadurch ausspricht, daß er die Kategorie οὐσία den übrigen Kategorieen entgegenstellt, so findet sich doch bei ihm kein Ausdruck für den Begriff des Inhärirenden oder des bloßen Merkmales, in seinem Unterschiede sowohl von dem Gegenstandsbegriff als dem individuellen Gegenstande.

2) Categ. c. 3.: οὐσία δ' ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν· οἷον ὅ τις ἄνθρωπος καὶ ὅ τις ἵππος. Δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι· ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη.

3) Categ. l. c. Τὰ δὲ ἄλλα πάντα ἤτοι καθ' ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν, ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστι· μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν, ἀδύνατον, τῶν ἄλλων τι εἶναι. Met. VII, 16.

primitive Substanz kann dem Begriffe nach entweder sinnenfällig oder übersinnlich, entweder veränderlich oder unveränderlich seyn [1]). Durch Induction gelangt man zunächst nur zur Anerkennung der ersteren Classe von Substanzen. Denn alles Einzelne, was wir als ein Subsistirendes wahrnehmen, ist ein sinnenfälliges Veränderliches. Deshalb ist zuerst diese hier in Betracht zu ziehen und die Charaktere und Gründe sind zu entwickeln, die ihr in ihrer Allgemeinheit zukommen. Die in dieser Betrachtung gefundenen Charaktere weisen durch ihre Eigenthümlichkeit auf die von ihnen vorausgesetzte unveränderliche Substanz hin, führen die Nothwendigkeit für den Verstand herbei, nicht bei ihnen stehen zu bleiben, sondern weiter zu gehen, und um sie selbst in ihrer Wahrheit zu denken, sie in ihrer Abhängigkeit zu fassen und sie aus dem unbedingten schlechthin selbstständigen Urgrund abzuleiten [2]).

92. Bei jeder Veränderung [3]), insofern sie an einem Dinge regelmäßig und in einem als nothwendig erkennbaren Zusammenhange wesentlicher Bedingungen, nicht aber zufällig und beziehungsweise erfolgt, wird Etwas aus Etwas

1) Met. XII, 2. u. 6.
2) Met. III, 4. XII, 6.
3) Aristoteles unterscheidet vier Hauptarten derselben, 1) räumliche Bewegung, 2) Vermehrung und Verminderung, 3) Qualitätswechsel, 4) Entstehen und Vergehen. Phys. III, 1.: μεταβάλλει γὰρ ἀεὶ τὸ μεταβάλλον ἢ κατ' οὐσίαν ἢ κατὰ ποσὸν ἢ κατὰ ποιὸν ἢ κατὰ τόπον. κ. τ. λ. De anima I, 3. Met. XII, 2.: εἰ δὴ αἱ μεταβολαὶ τέτταρες, ἢ κατὰ τὸ τί ἢ κατὰ τὸ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ ποῦ, καὶ γένεσις μὲν ἡ ἁπλῆ καὶ φθορά, ἡ κατὰ τόδε, αὔξησις καὶ φθίσις ἡ κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλοίωσις δὲ ἡ κατὰ τὸ πάθος, φορὰ δὲ ἡ κατὰ τόπον, εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθ' ἕκαστον αἱ μεταβολαί.

und durch Etwas zu irgend einem Zwecke [1]). Eins muß zum Grunde liegen, was ein bestimmtes Object, ein Gegenstand, eine Beschaffenheit oder ein Zustand werden kann. Ferner muß eine bestimmte Art und Weise des Daseyns, einer oder mehreren der Kategorieen gemäß, gegeben seyn, in welche jenes eingeht; dann auch eine Ursache, durch welche jenes zu dieser wirklich bestimmt wird; endlich ein Zweck oder ein Ziel, um dessentwillen die Ursache wirkt. Hiernach unterscheiden sich vier von einander unzertrennliche Gründe der Hervorbringung jedes veränderlichen und regelmäßig veränderten Objectes: 1) das der Aufnahme von Bestimmungen Fähige, die Materie, 2) die Bestimmung oder die Form, 3) die wirkende Ursache, 4) der Zweck [2]). Alles Anderswerden ist ein Uebergang der Materie von einer an ihr vorhandenen Bestimmung in eine entgegenstehende. Die Materie ist das Substrat der Formen; sie ist dasjenige, was immer mit einer von zwei oder mehreren entgegengesetzten Bestimmungen versehen, oder auch in dem Uebergange von der einen zur anderen erscheint. In diesem Sinne muß sie bei den sämmtlichen Arten der Veränderung gefaßt werden. Bei der Bewegung ist sie das, was jetzt hier und später an einem anderen Orte seyn kann; die Form ist in dieser Beziehung die bestimmte Lage im Raume. Bei dem Qualitätswandel ist die Materie, was bald so, bald anders beschaffen sich zeigt; bei

1) Met. VII, 7. XII. 8. Phys. I, 7.

2) Met. I, 3. Phys. II, 3.: ἕνα μὲν οὖν τρόπον αἴτιον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος· ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη· ἔτι, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη, ἢ τῆς ἠρεμήσεως· ἔτι ὡς τὸ τέλος, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα.

der Vermehrung und Verminderung, was einmal so groß, ein andermal größer oder kleiner erscheint; endlich bei dem Entstehen und Vergehen solcher primitiver sinnenfälliger Substanzen, welche der Vergänglichkeit unterliegen, dasjenige, woraus die individuellen, zu einer lebendigen oder leblosen Existenz geformten Körper erzeugt werden und was zufolge der wechselnden Mischungen und Trennungen, deren es fähig ist, in wechselnden Gestalten hervortritt[1]). Hieraus ergibt sich, daß die Materie, als das mit dem Vermögen zur successiven Aufnahme von Gegensätzen Versehene, in ihrem Unterschiede von der Form nur denkbar und nothwendig denkbar, aber nichts getrennt von der Form existirendes ist. Sie kann nur aus dieser oder jener Form in eine entgegengesetzte eingehen, nie aus der Form überhaupt heraustreten. Sie ist nichts Anderes, als die bloße bestimmbare Möglichkeit des veränderlichen Daseyns individueller Objecte, das Mögliche, aus welchem ein wirkliches Ding, ein bestimmtes Etwas theils geworden ist, theils ferner noch werden kann [2]). Da sie einer gegebenen Determination sich stets entziehen muß, um eine andere aufzunehmen, so ist die Negation einer früher vorhandenen Art des Daseyns an ihr eine nothwendige Bedingung der Position einer neuen. Demnach macht sich das negative Princip der Beraubung neben dem positiven

1) Phys. I, 7. Met. VII, 7.: πάντα δὲ τὰ γινόμενα ὑπό τέ τινος γίνεται καὶ ἔκ τινος καὶ τί· τὸ δὲ τὶ λέγω καθ᾽ ἑκάστην κατηγορίαν, ἢ γὰρ τόδε, ἢ ποσόν, ἢ ποιόν, ἢ πού. — Ἅπαντα τὰ γινόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ, ἔχει ὕλην, δυνατὸν γὰρ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν· τοῦτο δ᾽ ἐστὶν ἡ ἐν τῷ ἑκάστῳ ὕλη.

2) Met. l. c. XII, 3.

Principe der determinirenden Form für das Seyn der veänderlichen Dinge geltend [1]). Ebenfalls ist auf der anderen Seite die Form lediglich in unserem Denken voder Materie trennbar. In der Form wird die Materdas der Thätigkeit und der Wirklichkeit nach Vorhandene [2]. Offenbar ist es, daß weder die eine noch die andere ezeugt wird, wann ein wirkliches Object entsteht. Waentsteht und was werden kann, ist weder Form noch Materie, sondern eine individuelle Bestimmtheit von diesedurch jene. Dächte man sich eine Form oder eine Materie hervorgebracht, mithin eintretend in die Reihe der vermöge einer Veränderung entstandenen Objecte, so müßte man annehmen, sie sey aus Etwas zu einem Etwas geworden. Mithin würde sie nicht als reine Form oder als bloße Materie, sondern als geformte Materie vorgestellt [3]).

Die wirkende Ursache ist das Princip des Anderswerdens als solchen [4]). Ohne sie würde ein ewiger Stillstand im All Statt finden. Nun sind die primitiven sinnenfälligen Substanzen sämmtlich entweder einer der Arten der Veränderung, oder mehreren, oder allen unterworfen. Folglich offenbart sich an ihnen insgesammt die wirkende Ursache und versetzt sie aus den ihrer Eigenthümlichkeit

1) Phys. I, 5. 7. u. 9.: ἡμεῖς γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερον εἶναί φαμεν, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ᾽ αὑτήν· καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς.

2) Phys. II, 1.

3) Met. XII, 3.

4) Phys. II, 3. Met. XII, 6.

nach ihnen möglichen Zuständen in die wirklichen. Das angegebene Verhältniß der Materie zur Form besitzt eben dadurch seine Bedeutung, daß jene Ursache unaufhörlich das, was seyn kann, in das Reich des Existirenden einführt. Nicht weniger leuchtet ein, daß ihre Thätigkeit, insofern sie die regelmäßige, und rücksichtlich auf die hervorgebrachten Veränderungen die wesentliche ist (insofern sie also nicht, wie Aristoteles sich ausdrückt, beziehungsweise [1]) etwas hervorbringt), stets auf einen gewissen Zweck gerichtet seyn muß, durch den sie gelenkt und geregelt wird [2]). Wären nicht bestimmte Zwecke und mit ihnen ein Ziel und eine Grenze für sie gegeben, so würde nicht Regelmäßigkeit und Erkennbarkeit den Veränderungen und den veränderten Dingen zukommen, es würde kein geordnetes Verhältniß zwischen der Form, der Materie und der wirkenden Ursache bestehen können.

93. Wenn bisher von den vier mit einander nothwendig verknüpften Ursachen der veränderlichen Dinge im Allgemeinen oder nach ihren Gattungsbegriffen die Rede seyn mußte, so darf hierbei Folgendes nicht außer Acht gelassen werden. Nicht durch die Form und die Materie überhaupt wird jede primitive veränderliche Substanz constituirt, sondern durch die individuelle Form an einer besonderen Materie, vermöge einer unmittelbar wirkenden nächsten Ursache, nach einem zunächst für den Gegenstand gegebenen Zwecke [3]). Die Formen der Arten und Gattun-

1) κατὰ συμβεβηκός.

2) Phys. l. c. II, 8.

3) Met. XII, 5.: ἐκεῖνα μὲν οὖν τὰ καθόλου οὐκ ἔστιν· ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον· ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρώπου καθόλου,

gen erklären uns keinesweges das Daseyn der individuellen Dinge, sondern nur das Vorhandenseyn gemeinschaftlicher Bestimmungen an vielen. Muß nun gleich bei der unübersehbaren Menge und Verschiedenheit der individuellen Objecte die größte Mannigfaltigkeit unter den wirkenden Ursachen und Zwecken Statt finden, so ist es doch nicht möglich, daß die Reihe derselben unendlich sey, weder insofern sie einander untergeordnet, noch insofern sie einander nebengeordnet sind [1]). In einer Folge von wirkenden Ursachen, in welcher die eine immer aus der anderen entspringt, ist jede von einer höheren abhängige ebensowohl Wirkung als Grund, ist jede nur die Mittelursache, durch welche die höhere sich äußert. Wäre also die Reihe unendlich und ohne Anfangspunct, so gäbe es bloß Mittelursachen, was undenkbar ist. Es muß daher an der Spitze der Reihe eine unbedingte Grundursache stehen, welche den nichts voraussetzenden und alles unter sich setzenden Anfang der Wirkungen enthält, und die ihrem Wesen nach nicht hervorgebracht, sondern nur hervorbringend seyn kann. Auf gleiche Weise läßt der Begriff des Zweckes keine unendliche Folge von Zwecken zu, die von einander abhängig sind. Denn jeder untergeordnete ist selbst das Mittel eines höheren, und so würde, wenn es keinen schlechthin obersten Endzweck gäbe, eine unendliche Reihe von Mitteln sich finden, die durch keinen Zweck begründet wäre [2]). Eben so wenig kann unter einer an der Spitze stehenden Grundur-

ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὐδείς, ἀλλὰ Πηλεὺς Ἀχιλλέως, σοῦ δὲ ὁ πατήρ· καὶ τοδὶ τὸ β τουδὶ τοῦ βα. VII, 8. u. 13.

1) Met. II, 2.

2) Met. l. c.

sache die Reihe der aus einander erzeugten Dinge dergestalt in gerader Linie fortlaufen, daß unendlich viele derselben neben einander sich fänden. Denn von einem doppelten Standpunct aus entsteht Etwas. Entweder so, daß es aus einem mittleren, unvollendeten Zustande des Werdens zu einem Ziele sich bewegt, an welchem es seine Vollendung erlangt, wie aus dem Knaben der Mann, aus der Morgendämmerung der Tag hervorgeht. Oder so, daß es aus einer fertigen vollendeten Gestalt in die andere übergeht, wie aus der Luft Wasser sich bildet. Im ersteren Fall ist weder ein Fortschreiten ins Unendliche noch überhaupt ein Rückschreiten möglich. Mit dem erreichten Ziele, wann der Mann dasteht, der Tag angebrochen ist, hört das Werden auf. Im zweiten Fall ist immer das Vergehen des Einen das Entstehen des Anderen, und eben deshalb ist es unmöglich, daß die auf diese Weise gewordenen Dinge in unendlicher Menge neben einander bestehen. Wohl aber ist hier ein bestimmter Kreislauf der Erzeugungen nothwendig, nach welchem z. B. das Wasser wieder zur Luft sich gestaltet, weil sonst die Elemente der Körper und die Formen der Gattungen nicht würden beharren können [1]).

94. Durch diese Betrachtung ist erwiesen, daß Alles, was im Weltall existirt, entsteht und geschieht, aus einer obersten Ursache abgeleitet werden muß, die nach einem höchsten Zwecke wirkt, von der also die sämmtlichen übrigen wirkenden Ursachen und Zwecke als die Mittel abhangen, deren sie sich zur Hervorbringung der Dinge bedient [2]).

1) Met. l. c.
2) Met. l. c.

Die Wirkungsweise der Grundursache besteht im Allgemeinen darin, daß sie die Materie durch die Form bestimmend das Mögliche insgesammt zum Wirklichen gestaltet. Hier fragt es sich jedoch noch, ob entweder die Thätigkeit und Wirklichkeit, oder ob das bloße Vermögen zu seyn, die Möglichkeit, als das Vorangehende, sowohl der Zeit und dem Begriffe, wie dem Wesen nach, zu fassen ist und welches von Beiden dem Anderen zum Grunde liegen muß? Diese Frage hat folgende Bedeutung: ist das Weltall erst wirklich geworden, weil es zuvor möglich war, so wie das bestimmte Einzelne in der Reihe der Veränderungen erst wirklich wird, nachdem es vorher möglich gewesen, ist mithin das Ganze einmal aus der Materie entstanden und hat die Wirksamkeit der Grundursache einen zeitlichen Anfang genommen? Oder ist vielmehr die Möglichkeit die ewige Folge einer ewig schlechthin durch sich selbst existirenden Thätigkeit und ist also die Materie selbst, wie die Bestimmtheit derselben durch die Form, von jeher eine Wirkung der Grundursache gewesen [1])? Nun erhellet, wenn wir überhaupt an dem Seyenden die Thätig-

1) Met. XII, 6. Das Verhältniß überhaupt der Wirklichkeit zur Möglichkeit wird von Aristoteles, indem er darauf Verzicht leistet, dasselbe durch eine Definition erläutern zu können, durch folgende Beispiele anschaulich gemacht, Met. IX, 6.: δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ, ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν, ἀλλὰ τὸ ἀνάλογον συνορᾷν· ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικὸν καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον καὶ τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ μύον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον· ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θάτερον μόριον ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη, θατέρῳ δὲ τὸ δυνατόν.

keit mit dem Vermögen vergleichen, daß jene sowohl dem Begriff, als dem Wesen nach, und in gewissem Sinn auch der Zeit nach als das Frühere angenommen werden muß [1]). Sie ist erstlich dem Begriffe nach früher. Denn was das Vermögen hat, etwas zu seyn und zu leisten, besitzt es dadurch, daß es in einer bestimmten Art von Thätigkeit hervorzutreten vermag. Nicht wird die Bedeutung der Thätigkeit durch die des Vermögens, sondern umgekehrt die letztere durch jene verständlich. So ist baukundig, was zu bauen im Stande ist, sichtbar, was gesehen werden kann. Offenbar muß der Begriff und die Erkenntniß der Thätigkeit früher vorhanden seyn, als der Begriff und die Erkenntniß des Vermögens [2]). Zweitens ist in Hinsicht der Zeit das Thätige insofern früher, als in jeder Gattung von Dingen, bevor ein bestimmter Gegenstand möglich werden kann, ein der Art nach ihm gleicher zuvor in der Wirklichkeit vorhandenseyn muß. Der Mensch wird durch den Menschen, die Pflanze durch eine Pflanze ihrer Art erzeugt, ein Gelehrter bildet einen Gelehrten. Auf solche und ähnliche Art muß immer früher Etwas der Thätigkeit nach existiren, ehe ein Besonderes der Möglichkeit nach seyn und dann in die Wirklichkeit hervorgerufen werden kann [3]). Drittens ist auch dem Wesen nach die Thätigkeit früher, d. h. die Möglichkeit überhaupt läßt sich nur aus einer ursprünglichen Thätigkeit, nicht

1) Met. IX, 8.: πάσης δὲ τῆς τοιαύτης προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια, καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ, χρόνῳ δ' ἐστὶ μὲν ὥς, ἔστι δ' ὣς οὔ.

2) Met. l. c.

3) Met. l. c.

diese aus jener ableiten [1]). Denn alles Mögliche kann nur durch eine schon wirkende Thätigkeit zur Wirksamkeit bestimmt werden und ist bloß dazu da, um durch die Form zur Wirklichkeit zu gelangen, so wie das Gesicht des Sehens wegen und die Baukunst um des Bauens willen vorhanden ist. Es hat seine Bedeutung und seine Bestimmung nicht durch sich selbst und für sich selbst, und kann sie durch sich selbst nicht erfüllen [2]). Folglich muß ein erstes Wirkendes, das durch sich selbst ist und das aus keinem Vermögen entsprungen seyn kann, weil es dazu nothwendig der bedingenden Thätigkeit eines ihm Vorausgehenden bedurft hätte, als Erklärungsgrund alles Möglichen und alles aus dem Möglichen hervorgehenden Wirklichen gedacht werden, ein absolut Thätiges, welches zum Ziele des Werdens die Wirklichkeit und zum Behufe des Werdens die Möglichkeit setzt [3]). Hieraus wird das Verhältniß der wirkenden Grundursache zur Materie einleuchtend. Es geht hervor, daß die Thätigkeit der ersteren keinen Beginn hat und keiner Veränderung unterworfen ist, da ihr kein bloßes Möglichseyn zum Grunde liegt und da mithin das Nichtseynkönnen des lediglich der Möglichkeit nach Vorhandenen und das Bestimmtwerdenkönnen zu Veränderungen bei ihr wegfällt [4]).

95. Auf diese Weise ist der Begriff der Gottheit ontologisch begründet und es lassen sich nunmehr in seinem Inhalte folgende Merkmale entwickeln:

1) Met. V, 11.
2) Met. IX, 8.
3) Met. XII, 7.
4) Met. l. c.

Gott ist das ursprüngliche und schlechthin nothwendige Wesen und seiner Thätigkeit kommt durchgängig die Nothwendigkeit zu [1]). Denn nothwendig ist, was sich nicht anders verhalten kann, als es sich verhält. Diese Eigenschaft gehört im vorzüglichsten Sinne dem Einfachen, ewig sich selbst Gleichen an, welches durchaus keine Verschiedenheit und Veränderung in seinem Wesen zuläßt [2]).

Er ist folglich auch das absolut Selbstständige, durch Nichts Bedingte, keiner Einwirkung und keinem Leiden Unterworfene [3]).

Er ist als Urheber des Weltalls, als Urquell alles abhängigen Daseyns und Lebens das vollkommenste Wesen [4]). Die Wirklichkeit überhaupt enthält das vollständig Gute in sich, weil sie das geordnete Weltganze nebst der Grundursache desselben in sich begreift, und es verhält sich bei ihr so, wie bei einem Kriegsheere, wo das Gute theils in der Ordnung, theils in dem Feldherrn liegt, in dem letzteren aber vorzugsweise und in höherem Sinne, da der Feldherr nicht durch die Ordnung, aber die Ordnung durch den Feldherrn besteht [5]). Der Endzweck, welchem gemäß Gott

1) Met. l. c.: ἐπεὶ δ' ἐστί τι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὂν ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς. — Ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν.

2) Met. V, 5.: ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστι· τοῦτο γὰρ οὐκ ἐνδέχεται πλεοναχῶς ἔχειν, ὥστ' οὐδὲ ἄλλως καὶ ἄλλως· ἤδη γὰρ πλεοναχῶς ἂν ἔχοι.

3) Met. XII, 7. Vergl. V, 5.: εἰ ἄρα ἐστὶν ἄττα ἀΐδια καὶ ἀκίνητα, οὐδὲν ἐκείνοις ἐστὶ βίαιον, οὐδὲ παρὰ φύσιν.

4) Met. XII, 7.

5) Met. XII, 10.

wirkt, ist die möglichst hohe, d. h. so weit es die Natur des abhängigen, dem selbstständigen nicht vergleichbaren Seyns verstattet, erreichbare Vollkommenheit des Ganzen und des Einzelnen [1]).

In seiner Thätigkeit ist Denken und Wirken Eins und Dasselbe [2]). Wenn die menschliche Vernunft, die ebensowohl dem Vermögen als der Wirksamkeit nach ist, durch die gegebenen Dinge erst angeregt werden muß zu ihren Functionen und wenn die Gegenstände ihrer Erkenntniß unabhängig von ihr existiren, so geht dagegen die göttliche Vernunft nicht aus sich selbst heraus, indem sie Alles denkt, was Daseyn hat und was werden soll. In ihrem Selbstbewußtseyn erkennt sie die Gesammtheit der Dinge, die als ihre Wirkung bestehen und wandeln [3]).

Gott ist eine übersinnliche, unkörperliche, ausdehnungslose, schlechthin einfache und untheilbare Substanz. Eine begrenzte Ausdehnung kann ihm nicht eigen seyn, da er eine ewige unbegrenzte Thätigkeit besitzt. Eine schrankenlose gleichfalls nicht, denn kein Ausgedehntes kann ohne Schranken gedacht werden [4]).

Sein Leben ist das seligste, weil es die vollkommenste Thätigkeit ist [5]). Denn überhaupt entspringt alle Glückseligkeit und Freude aus der Thätigkeit einer Kraft, und

1) Met. XII, 7. Phys. II, 3.

2) Met. l. c.

3) Met. l. c. XII, 9.

4) Met. XII, 7. Phys. III, 5.

5) Met. l. c.

je vorzüglicher dieselbe ist, desto höher muß der Grad von jener seyn [1]).

b) Physik.

96. Die Naturwesen unterscheiden sich dadurch von den Kunstproducten, daß sie in sich selbst ein Princip ihrer Veränderungen und ihres Verweilens in dem nämlichen Zustande tragen, welches den letzteren fehlt [2]). Die Natur in der ersten und eigentlichen Bedeutung des Wortes ist die Substanz desjenigen, was das Princip der Veränderung in sich selbst, und zwar an und für sich hat [3]). Man nennt daher auch die ursprüngliche Materie Natur, weil sie zu einer solchen Substanz bestimmt werden kann, und die Erzeugungen und das Wachsen, weil sie Veränderungen sind, die von der letzteren ausgehen [4]). Die Veränderungen, welche die Naturdinge betreffen, erfolgen nach den oben angegebenen Hauptarten des Anderswerdens. Die vier Gattungen von Ursachen, die in der metaphysischen Betrachtung gefunden worden, erklären im Allgemeinen den regelmäßigen Gang der Naturveränderungen [5]).

Es wird aber auch das Glück und das Ungefähr [6]) unter die Ursachen von Begebenheiten gerechnet. Einige

1) Ethic. Nicom. X, 5.

2) Phys. II, 1.: τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως — κλίνη δὲ καὶ ἱμάτιον καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ἐστίν, ᾗ μὲν τετύχηκε τῆς κατηγορίας ἑκάστης καὶ καθ' ὅσον ἐστὶν ἀπὸ τέχνης, οὐδεμίαν ὁρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον.

3) Met. V, 4.

4) Met. l. c.

5) Phys. II, 7.

6) ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον. Phys. II, 4.

zwar nehmen an, Nichts geschehe zufälliger Weise, sondern Alles habe seine regelmäßig bestimmte Ursache, auch dasjenige, was man dem Zufalle zuzuschreiben pflege. Andere hingegen behaupten, daß sogar das Weltganze durch ein Ungefähr entstanden sey. Dieser Gegenstand verdient daher eine Erwägung bei der gegenwärtigen Untersuchung [1]). Was man immer oder doch meistentheils auf gleichmäßige Weise geschehen sieht, das schreibt Niemand dem Zufall zu. Nur wenn Etwas selten, unerwartet und so geschieht, daß es aus keiner Regel unmittelbar abgeleitet werden kann, und wenn das Ungewöhnliche das Verhältniß des Zweckes zu der Begebenheit betrifft, nennt man es ein zufälliges Ereigniß [2]). Alles, was die Natur außer uns, und was unser Verstand wirkt, erfolgt nach Zwecken. Wie aber gewisse Merkmale einem Gegenstand an und für sich oder wesentlich, andere ihm beziehungsweise oder außerwesentlich zukommen [3]), so kann eine Begebenheit in Hinsicht auf einen bestimmten Zweck wesentlich oder beziehungsweise sich zutragen. Z. B. wenn Jemand in die Erde gräbt, um einen Schatz aufzusuchen, und ihn findet, so ist der Erfolg rücksichtlich auf die Absicht seiner Handlung ein wesentlicher, grub er aber, um einen Baum einzusetzen, ein außerwesentlicher oder zufälliger. Man ist beziehungsweise nach Aegina gekommen, wenn man nicht dahin reisen woll-

1) Phys. l. c.

2) Phys. II, 5.

3) Z. B. wie ein Mensch als solcher an und für sich mit Vernunft begabt ist, während er beziehungsweise ein Tonkünstler ist.

te, sondern vom Sturme dorthin verschlagen oder von Räubern gefangen und hingeführt wurde [1]). Offenbar sind solche Begebenheiten nur als Erfolge hinsichtlich auf den Zweck, um dessetwillen sie eingeleitet worden, zufällige zu nennen. An und für sich sind sie nach zureichenden gesetzmäßigen Gründen, die zu den vier uns bekannten Gattungen gehören, geschehen. So muß ein Blitz unter gewissen Bedingungen einen Gegenstand, den er erreichen kann, zerstören; daß aber gerade ein bestimmter Mensch, der auf einer Reise im Freien sich befand, durch ihn getödtet wird, erscheint in Beziehung auf den Zweck des Reisenden als ein zufälliges Ereigniß.

Die Menge der Merkmale, die einem Objecte beziehungsweise zukommen können, ist unbestimmt und ebenfalls die Anzahl der Begebenheiten, die in Rücksicht auf einen gegebenen Zweck einer Veränderung als außerwesentliche sich zutragen können. Daher läßt sich der Zufall von Menschen nicht berechnen, und stellt sich uns dar als außerhalb der Reihe der planmäßigen und beabsichtigten Naturbegebenheiten und Wirkungen unseres Verstandes befindlich. Aber wir haben eben gesehen, zufällig geschieht immer nur Etwas in Hinsicht auf einen bestimmten Zweck und auf den wesentlichen Erfolg der um seinetwillen ins Werk gesetzten Veränderung. An sich, abgesehen von diesem Zweck und Erfolg ist auch die zufällig genannte Begebenheit aus gesetzmäßig eintretenden Ursachen hervorgegangen. Daher ist es ausgemacht, daß durch jedes zufällige Ereigniß eine regelmäßige Naturwirkung oder Verstandeswirkung in dop-

1) Phys. II, 5. Met. V, 30.

pelter Hinsicht vorausgesetzt wird und daß in einem gewissen Sinne Nichts durch Zufall geschieht [1]).

97. Haben wir den Zufall in seinem wahren Verhältnisse zu dem Zweck anerkannt, so fragt es sich auf der anderen Seite, wie bei den Naturbegebenheiten das Nothwendige mit dem Planmäßigen sich vereinigen läßt. Manche setzen beides einander contradictorisch entgegen und schreiben das Entstehen der natürlichen Dinge lediglich einer blinden Nothwendigkeit zu. Dies ist damit zu vergleichen, als wenn Jemand glaubte, eine Wand sey durch Nothwendigkeit entstanden, weil das Schwere nach unten hin sich bewegen müsse, das Leichte aufwärts; deshalb hätten sich bei ihr die Fundamente und die übrigen Steine unten zusammengefügt, während in der Mitte Erde und oben Holz sich befinde. Zwar ist die Wand nicht ohne diese Bedingung geworden, daß das Schwerere dem Leichteren zur Grundlage dient, aber keineswegs durch sie. Ebenso verhält es sich auch mit den Naturdingen. Sie bestehen nicht unabhängig von Demjenigen, was schlechterdings gegeben seyn mußte, wenn eine gewisse Absicht durch sie erreicht werden sollte. Aber diese Nothwendigkeit setzt den Zweck voraus und betrifft nur die dem Zweck untergeordnete Bedingung. So ist eine Säge zu einem Gebrauche verfertigt, zu welchem sie nicht dienen kann, wenn sie nicht von Eisen ist. Sie muß also nothwendiger Weise eisern

1) Zwischen τύχη, Glück in weiterem Sinn und αὐτόματον, Ungefähr, setzt Aristoteles den Unterschied fest, daß das Erstere nur vernünftig wollende, ihrer Zwecke sich bewußte Wesen trifft, entweder als gutes Glück, oder als widriges. Das Ungefähr hingegen bezieht sich in seiner allgemeineren Bedeutung auch auf die bewußtlosen und leblosen Naturdinge.

seyn, aber nur insofern, als sie gerade dieses Werkzeug mit der genannten Bestimmung und kein anderes werden sollte. Demgemäß offenbart sich an der Materie der Dinge das Nothwendige als untergelegte dienende Bedingung, an ihrer Form die herrschende und bestimmende Planmäßigkeit [1]).

98. **Das Daseyn und die Veränderung der Naturkörper finden im Raum und in der Zeit Statt. Diese beiden allgemeinen Bedingungen der Existenz alles Ausgedehnten und des Wandels alles Wandelbaren müssen in der Physik zu einer deutlichen Anerkennung gebracht werden.**

Raum und Zeit fallen unter den gemeinschaftlichen Begriff der Größe. Eine Größe aber muß entweder begrenzt oder unbegrenzt seyn [2]). Bevor daher näher von jenen gesprochen wird, ist es passend, den Begriff des Unendlichen, den man bei ihrer Erwägung nicht entbehren kann, zu untersuchen und festzusetzen. Das Vorhandenseyn des Unendlichen wird in fünf Beziehungen angenommen, theils rücksichtlich auf die Dauer der Zeit; theils in Bezug auf die Theilbarkeit der stetigen Größen und die Vermehrbarkeit der discreten; ferner deshalb, weil es scheint, daß nur insofern Erzeugung und Untergang niemals in der Natur aufhören können, als der körperliche Stoff der Dinge unendlich sey; dann auch, weil man die Vorstellung hegt, ein Begrenztes müsse immer durch ein anderes begrenzt werden, so daß hier nirgends ein Ende seyn könne, da das Eine stets das Andere voraussetze; endlich, weil man im

1) Phys. II, 9.

2) Phys. III, 4.

Vorstellen jedes beliebige Object ausdehnen oder vervielfältigen kann, so lange man will [1]).

Unendlich ist, was man nicht bis zu Ende durchgehen kann. Dies gilt sowohl von der Theilung als von der Zusammensetzung und findet hinsichtlich auf Beide alsdann Statt, wenn jenseits der schon bestimmten und durchmessenen Größe immer noch Etwas übrig bleibt, was man zu ihr hinzufügen kann und muß, um sie weiter oder vollständiger zu verfolgen [2]). Wo es nichts dergleichen außerhalb einer bestimmten Größe gibt, da ist sie vollendet und ganz. Denn darin besteht der Charakter des Ganzen, daß zur Vollständigkeit der Theile eines Gegenstandes nichts mehr fehlt. Die Bedeutungen der Begriffe des Vollendeten und des Ganzen sind daher entweder völlig gleich oder doch sehr nahe einander verwandt. Nichts ist vollendet, was kein Ende hat, das Ende aber ist die Grenze [3]).

Daß ein Körper nicht unendlich seyn kann, erhellet schon aus einem logischen Grund, aus der bloßen Definition desselben, da dasjenige ein Körper ist, was nach den drei Dimensionen von Flächen begrenzt wird [4]). Auch keine wirkliche Zahl und nichts unter die Zahlbestimmung Fallendes als solches kann unendlich seyn. Denn Alles, was wir als eine Zahl bestimmen, gehen wir bis zu einem

1) Phys. III, 4.

2) Phys. III, 6.: ἄπειρον μὲν οὖν τοῦτ' ἔστιν, οὗ κατὰ τὸ ποσὸν λαμβάνουσιν ἀεί τι λαβεῖν ἔξω ἐστίν. Vergl. III, 4.

3) Phys. III, 6.: Οὗ μηθὲν ἔξω, τοῦτ' ἔστι τέλειον καὶ ὅλον, κ. τ. λ. Vergl. Met. V, 26. u. 17.

4) Phys. III, 5.

Ende durch [1]). Ferner wird die Endlichkeit des physischen Körpers durch folgenden physikalischen Grund bewiesen. Der unendliche Körper müßte entweder ein aus den Elementen zusammengesetzter, oder ein einziges Element seyn. Denkt man ihn zusammengesetzt, so müssen sich die Elemente einander das Gleichgewicht halten. Mit der Unendlichkeit des einen kann die Begrenztheit der übrigen nicht bestehen, denn von dem Unendlichen würde das Begrenzte überwältigt und aufgehoben werden; das Letztere würde sich in das Erstere verlieren. Mehrere unendliche Elemente können aber nicht coexistiren, da jedes ins Unendliche nach allen Seiten hin sich ausdehnen und dem Anderen keinen Platz lassen würde. Als ein einziges Element kann der unendliche Körper deshalb nicht angenommen werden, weil es keinen einfachen Körper wirklich gibt außer den vier Elementen. Denn Alles wird bei den Veränderungen in der Natur wieder aufgelöset in den Stoff, aus welchem es hervorgegangen ist. Gäbe es also neben Erde, Wasser, Luft und Feuer noch ein reales einfaches Element, so müßte dasselbe im Wechsel der Dinge zum Vorscheine kommen. Dies geschieht aber nicht [2]).

Wenn nun entschieden ist, daß keinem wirklichen Körper und keiner wirklichen Zahl die Unendlichkeit zukommt, so bleibt uns das Eine nur übrig, anzunehmen, daß in der Natur das Unendliche dem Vermögen nach sey. Auf diese Weise findet es sich allerdings bei der Zeit, bei der Aufeinanderfolge der individuellen Dinge und Veränderungen

1) Phys. l. c.

2) Phys. l. c.

und bei der Theilung des Ausgedehnten, wie bei der Vermehrung der discreten Größe. Was in dieser vierfachen Hinsicht zur Wirklichkeit gelangt, ist immer ein Begrenztes. Aber niemals hört hier die Möglichkeit auf, daß noch Etwas, was dem Vermögen nach vorhanden ist, wirklich werde [1]). Die Materie im metaphysischen Sinn ist das Bestimmbare, was in jeder an ihm hervortretenden Gestalt und Beschaffenheit unaufhörlich noch ferner bestimmt werden kann; sie ist insofern unendlich. Die Form aber, unter der die Materie zu einem Wirklichen wird, ist das Umfassende und Begrenzende [2]).

Die Ausdehnung ist auch dem Vermögen nach nicht unendlich, weil kein unendlicher realer Körper existiren kann. Bei der ausgedehnten Größe ist also eine Grenze für die Vermehrung außerhalb unseres bloßen Vorstellens, aber keine für die Theilung gegeben, da jeder vorhandene Körper möglicher Weise noch kleiner werden kann. Umgekehrt ist für die Zahl eine Grenze der Verminderung gegeben (diese Grenze ist die Einheit), aber keine für die Vermehrung, welche ins Unendliche fortzuschreiten vermag [3]).

99. Ungeachtet Niemand an dem Vorhandenseyn des Raumes zweifelt, indem Alle annehmen, die realen Dinge

1) Phys. III, 6.: λείπεται οὖν δυνάμει εἶναι ἄπειρον, κ. τ. λ.

2) Phys. III, 7.: ἐπεὶ δὲ τὰ αἴτια διῄρηται τετραχῶς, φανερὸν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρον αἴτιόν ἐστι, καὶ ὅτι τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στέρησίς ἐστι, τὸ δὲ καθ' αὑτὸ ὑποκείμενον, τὸ συνεχὲς καὶ αἰσθητόν. Φαίνονται δὲ πάντες καὶ οἱ ἄλλοι ὡς ὕλῃ χρώμενοι τῷ ἀπείρῳ· διὸ καὶ ἄτοπον τὸ περιέχον ποιεῖν αὐτό, ἀλλὰ μὴ τὸ περιεχόμενον.

3) Phys. III, 6. 7. u. 8.

seyen irgendwo, so hat jedoch die Erklärung desselben ihre großen Schwierigkeiten [1]). Die Wirklichkeit des Raumes offenbart sich durch die Bewegung und Versetzung der Körper [2]). An derselben Stelle, wo einmal Luft ist, ist ein andermal Wasser, u. s. w. Hieraus scheint hervorzugehen, daß der Raum von den ihn abwechselnd erfüllenden Körpern verschieden seyn muß. Unstatthaft ist die Annahme, er sey selbst etwas Körperliches. Denn er bedürfte als solches selbst wieder eines Raumes und es müßten wenigstens zwei Körper den nämlichen Platz einnehmen können [3]). Ihm kommen die drei Richtungen der Dimension, Länge, Breite und Tiefe zu, durch welche er jeden Körper begrenzt [4]).

Wie man überhaupt das, was an sich ist, von demjenigen unterscheidet, was nur in einer Beziehung von zwei oder mehreren Dingen auf einander Statt findet, so muß man auch den Unterschied anerkennen zwischen dem gemeinschaftlichen Raum, in welchem alle Körper sich aufhalten, und zwischen dem eigenthümlichen, in welchem ein individueller Körper zunächst verweilt [5]). Zunächst nämlich befindet sich jeder Körper in einem Raume, der gerade so

P 4

1) Phys. IV, 1.: ἔχει δὲ πολλὰς ἀπορίας, τί ποτέ ἐστιν ὁ τόπος.

2) Phys. l. c.: ὅτι μὲν οὖν ἔστιν ὁ τόπος, δοκεῖ δῆλον εἶναι ἐκ τῆς ἀντιμεταστάσεως, κ. τ. λ. Phys. IV, 4.

3) Phys. l. c.

4) Phys. l. c.

5) Phys. IV, 2.: Τόπος ὁ μὲν κοινὸς, ἐν ᾧ ἅπαντα τὰ σώματά ἐστιν· ὁ δ' ἴδιος, ἐν ᾧ πρώτως.

groß, wie sein Umfang ist [1]). Ferner ist das etwas ganz Anderes, wenn ein Gegenstand rings umgeben wird von einem zweiten, mit welchem er verknüpft ist, wie z. B. ein Knochen im Fleische des thierischen Körpers existirt, als wenn er von dem umgebenden getrennt ist, wie ein fliegender Vogel von der Luft. Im ersten Falle müssen wir sagen, der Gegenstand sey in dem anderen, als Theil im Ganzen, und dieses Verhältniß ist kein räumliches. Nur im zweiten Falle befindet er sich in dem anderen, wie an seinem Ort. Er wird dann von einer Grenze umschlossen, die keinen Theil von ihm selbst ausmacht, jedoch auch nicht größer ist, als der Umfang, den er einnimmt [2]). Gleichgültig ist es in Hinsicht auf diese Grenze, ob der zweite Körper, von welchem der erste umgeben wird, in Bewegung ist oder ob er sich ruhig verhält [3]).

Hiernach läßt sich nun der Begriff des Raumes bestimmen. Der Raum muß schlechterdings Eines von folgenden Vieren seyn. Entweder ist er der Umriß des Körpers, oder der in dem Umriß enthaltene Stoff, oder der Abstand zwischen den Grenzen des Körpers, oder endlich die Grenze, die einen Körper von dem umgebenden fremden Körper trennt [4]). Nun leuchtet sogleich ein, daß der Raum

1) Phys. l. c.

2) Phys. IV, 4: ὅταν μὲν οὖν μὴ διῃρημένον ᾖ τὸ περιέχον, ἀλλὰ συνεχές, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ λέγεται ἐν ἐκείνῳ, ἀλλ' ὡς μέρος ἐν ὅλῳ· ὅταν δὲ διῃρημένον ᾖ καὶ ἁπτόμενον, ἐν πρώτῳ ἐστί τινι τῷ ἐσχάτῳ τοῦ περιέχοντος, ὃ οὔτ' ἐστὶ μέρος τοῦ ἐν αὐτῷ ὄντος, οὔτε μεῖζον τοῦ διαστήματος, ἀλλ' ἴσον.

3) Phys. l. c.

4) Phys. l. c.: σχεδὸν τέτταρά ἐστιν, ὧν ἀνάγκη τὸν τόπον ἕν τι εἶναι. Ἢ γὰρ μορφή, ἢ ὕλη, ἢ διάστημά τι τὸ μεταξὺ

weder der Umriß noch der durch den Umriß bestimmte Stoff des Körpers seyn kann. Denn beide haften an dem Körper und bewegen sich mit ihm fort; der Raum dagegen ist trennbar, er kann von dem Körper verlassen werden [1]). Auch ist er nicht der Abstand zwischen den Grenzen des Körpers. Zwar scheint es, wenn ein Umschließendes an seiner Stelle verweilt, während das Eingeschlossene dieselbe verläßt, wenn z. B. Wasser aus einer Flasche heraus und eine andere Flüssigkeit hinein gegossen wird, als befinde sich in dem Umschließenden ein Zwischenraum, der von dem Umfange des Körpers verschieden sey. Dies ist aber keineswegs der Fall. Wäre der Raum der bestimmten Ausdehnung des Körpers etwas Anderes als die Ausgedehntheit desselben, so würde, wann der Körper seinen Ort verläßt und ein anderer an dessen Stelle tritt, auch für diesen ein solcher Raum Statt finden, der dann in dem ersten enthalten wäre. Es würden also unzählige Räume in einander seyn können und zugleich würde daraus folgen, daß mit der Ortsveränderung des Körpers der Raum, den derselbe einnimmt, selbst sich bewege [2]). Daher bleibt nur dieses übrig, daß der Raum die ruhende Grenze ist, welche für einen eingeschlossenen Körper durch den umschließenden gebildet wird. Wenn hiernach nur ein solcher Körper im Raume sich aufhält, den ein anderer von ihm verschiedener umgibt, so ist die Erde im Wasser und in der Luft, die Luft im Aether, der Aether im Himmel, aber der Himmel selbst befindet sich nicht im Raume, weil kein-

τῶν ἐσχάτων, ἢ τὰ ἔσχατα, εἰ μὴ ἐστιν μηδὲν διάστημα παρὰ τὸ τοῦ ἐγγινομένου σώματος μέγαθος.

1) Phys. l. c.

2) Phys. l. c.



Körper mehr ihn umschließt. Er ist das Universum und befaßt den gesammten Raum in sich. Daher ist er selbst nicht irgendwo, sondern Alles, was irgendwo ist, existirt in ihm [1]).

Im Raume gibt es absolut, nicht bloß relativ für uns, ein Oben und ein Unten. Jeder Körper nämlich bewegt sich von Natur nach einem ihm eigenthümlichen Ort und strebt an demselben zu verweilen. Die Erde ruht im Mittelpuncte des Himmels. Das Obere im Weltraum ist, wohin die leichten Körper, das Untere, wohin die schweren sich bewegen [2]). Der gesammte Himmel ist dergestalt in Bewegung, daß er als Ganzes betrachtet keine Ortsveränderung erleidet; für ihn gibt es kein Oben und Unten, kein Rechts und Links, wohin er zu gehen vermöchte. Da er sich im Kreise herumdreht, so unterliegt jeder einzelne seiner Puncte einer regelmäßigen Ortsveränderung; jeder ist in jedem Momente irgendwo und irgendwo anders [3]). Hiermit stimmt die gegebene Definition des Raumes gut zusammen. Die einzelnen Theile des Himmels nehmen zufolge der Kreisbewegung successiv immer eine andere Stelle ein, an der sie von den übrigen Theilen eingeschlossen sich befinden; sie existiren im Raum, ungeachtet dies von der Totalität des Himmels nicht gilt. Demnach ist die Vorstellung richtig, daß eine äußerste ruhende Grenze vorhanden ist, von welcher jeder Punct des Himmelsumkreises bei der Succession der Bewegung der einzelnen Theile eingeschlos-

1) Phys. IV, 5.: ὁ δ' οὐρανὸς οὐ ποῦ ὅλος οὐδ' ἔν τινι τόπῳ ἐστίν, εἴ γε μηδὲν αὐτὸν περιέχει σῶμα.

2) De Coelo I, 3.

3) Phys. l. c.: ἐφ' ᾧ δὲ κινεῖται (ὁ οὐρανός), ταύτῃ καὶ τόπος ἐστὶ τοῖς μορίοις, κ. τ. λ.

sen wird, nur daß diese Grenze nicht den Himmel von etwas Aeußerem scheidet, sondern daß sie innerhalb der Kreisbewegung rücksichtlich auf die einzelnen, wegen ihrer Ortsveränderung unterscheidbaren Theile Statt findet [1]).

Schon aus dieser Erklärung des Raumes ergibt sich eine verneinende Antwort für die alte Streitfrage: ob ein leerer Raum an sich existirt oder nicht? Aristoteles widerlegt aber auch noch besonders die Annahme desselben durch mehrere physikalische Gründe, unter welchen folgender der wichtigste seyn dürfte. Der Grad der Schnelligkeit, mit welcher ein Körper sich bewegt, ist zum Theil bedingt durch den Grad der Dichtheit des Körpers, durch welchen er hindurchgeht. Nun findet zwischen dem Leeren und dem Körperlichen durchaus kein bestimmbares Verhältniß des Mehr oder Weniger in Hinsicht der Dichtigkeit Statt. Also würde auch die Bewegung durch das Leere in keinem der Schnelligkeit nach bestimmbaren Verhältnisse zu der Bewegung durch den erfüllten Raum stehen müssen. Nun lehrt aber die Erfahrung, daß jede Bewegung in einem bestimmbaren Zeitabschnitt und in einem gewissen Verhältnisse zu der anderen erfolgt [2]).

100. Inwiefern der Zeit ein Seyn zukomme, kann bei der ersten Betrachtung für zweifelhaft gelten. Ein

1) Phys. l. c.: ἔστι δὲ ὁ τόπος οὐχ ὁ οὐρανός, ἀλλὰ τοῦ οὐρανοῦ τι τὸ ἔσχατον καὶ ἁπτόμενον τοῦ κινητοῦ σώματος πέρας ἠρεμοῦν.

2) Phys. IV, 8. Die Geschwindigkeit des Falles verschiedener Körper verhält sich nach Aristoteles, bei gleicher Dichtigkeit der Masse, durch welche sie fallen, so zu einander, wie das Gewicht derselben.

Theil derselben ist verflossen und existirt also nicht mehr; der andere Theil steht bevor und ist noch nicht da. So erscheint es, als bestehe die für grenzenlos und ewig geltende aus demjenigen, was nicht existirt [1]). Gemäß diesem Charakter des Schwindens und Kommens möchte man sie für eine Veränderung halten. Aber eine jede Veränderung ist in dem Gegenstande, der sich verändert, enthalten oder befindet sich doch da, wo dieser Gegenstand sich befindet. Die Zeit hingegen ist auf gleiche Weise überall und bei allen veränderlichen Dingen, auch bei denen, an welchen eben keine Veränderung Statt findet. Ferner erfolgt jede Veränderung schnell oder langsam. Die Zeit aber steht nicht unter diesem Gegensatze, denn das Langsame und Schnelle wird durch sie selbst bestimmt. Schnell ist, was in kurzer Zeit sich sehr verändert, langsam, was in vieler Zeit wenig; die Zeit läßt sich nun auf diese Weise nicht durch sich selbst bestimmen [2]). Unzertrennlich ist sie jedoch von der Veränderung. Wenn wir in unserem Vorstellungsvermögen letztere nicht erleiden oder uns ihrer doch nicht bewußt werden, so scheint uns keine Zeit verflossen zu seyn. Offenbar gäbe es keine Zeit, wenn das jetzt Existirende nicht unaufhörlich ein anderes würde, sondern wenn es vielmehr unwandelbar stets dasselbe bliebe. Auch dann, wann wir mit unseren Sinnen zwar Nichts wahrnehmen, aber doch in unserem Denken Veränderungen erfahren, stellt sich demzufolge unserem Bewußtseyn Zeit dar. Mithin ist

1) Phys. IV, 10.: τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ (τοῦ χρόνου) γέγονε καὶ οὐκ ἔστι, τὸ δὲ μέλλει καὶ οὔπω ἐστίν· ἐκ δὲ τούτων καὶ ὁ ἄπειρος καὶ ὁ ἀεὶ λαμβανόμενος χρόνος σύγκειται.

2) Phys. l. c.

sie etwas, was auf Veränderung sich bezieht und mit derselben in der genauesten Verbindung steht [1]).

Alles, was räumlich sich bewegt, geht von einem Puncte zum anderen; alles, was überhaupt anders wird, geht an den primitiven sinnenfälligen Substanzen aus einem Zustand in den anderen über. Das Ausgedehnte ist dasjenige, woran die Veränderung unmittelbar erfolgt, und weil die Ausdehnung selbst eine stetige Größe ist, so schreibt sie auch der Veränderung das Gesetz der Stetigkeit vor. Demzufolge ist, wie die Ausdehnung und die Veränderung, gleichfalls die von letzterer untrennbare Zeit continuirlich [2]). Ferner im Raum ist ursprünglich das Vor und Nach als ein Verhältniß der Lage. Weil das Vor und Nach im Raume sich findet, so muß es auch in der räumlichen Bewegung und, da von dieser die übrigen Veränderungen abhangen, in allem Anderswerden sich geltend machen. Hier besteht es als das Vorher und Nachher, als das Frühere und Spätere. Dies Verhältniß ist folglich ein zeitliches und man erkennt eben die Zeit dadurch, daß man an den Veränderungen das Vorher und Nachher unterscheidet [3]).

Nach diesen Prämissen erklärt Aristoteles die Zeit, mit einem in unsere Sprache nicht gut übersetzbaren Ausdrucke,

1) Phys. IV, 11.

2) Phys. l. c.: ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον κινεῖται ἔκ τινος εἴς τι καὶ πᾶν μέγεθός ἐστι συνεχές, καὶ ἡ κίνησίς ἐστι συνεχής, διὰ δὲ τὴν κίνησιν καὶ ὁ χρόνος.

3) Phys. l. c.: τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστι, ἐνταῦθα μέντοι τῇ θέσει· ἐπειδὴ ἐν τῷ μεγέθει ἐστὶ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον, ἀνάγκη καὶ ἐν κινήσει εἶναι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, κ. τ. λ.

für die in Hinsicht des Vorher und Nachher durch die Zahl bestimmte Größe der Veränderung. Wie man vermittelst der Zahl das Mehr oder Weniger der Dinge beurtheilt, so beurtheilt man vermittelst der Zeit das Mehr oder Minder der Veränderungen [1]. Das Grundmaß oder die Einheit, mit welcher zunächst die Zeit bestimmt und gemessen wird, ist das Jetzt [2]. Das Jetzt ist Ende und Anfang der Zeit, Ende der vergangenen, Anfang der kommenden. Auf ihm beruht der Zusammenhang der Zeit, denn es verknüpft die Vergangenheit mit der Zukunft; zugleich trennt es beide dem Vermögen nach, d. h. es macht stets die Unterscheidung von beiden möglich. Es ist seinem Wesen nach immer das nämliche, während es seinem Daseyn nach immer ein anderes ist [3].

Da die Zeit unmittelbar die gemessene Größe der Veränderung oder wie man hiernach auch sagen kann, das Maß der Veränderung ist, so ist sie auch beziehungsweise Maß der Ruhe und des Stillstandes an dem Veränderlichen [4]. Denn der Stillstand ist an dem Wandelbaren

1) Phys. l. c.: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Zur näheren Erklärung fügt Aristoteles gleich darauf hinzu: ἐπεὶ δ' ἀριθμός ἐστι διχῶς, καὶ γὰρ τὸ ἀριθμούμενον καὶ τὸ ἀριθμητὸν ἀριθμὸν λέγομεν καὶ ᾧ ἀριθμοῦμεν, ὁ δὲ χρόνος ἐστὶ τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν.

2) Phys. l. c.: τὸ νῦν τὸν χρόνον μετρεῖ, ᾗ πρότερον καὶ ὕστερον.

3) Phys. l. c. IV, 13.

4) Phys. IV, 12.: ἐπεὶ δ' ἐστὶν ὁ χρόνος μέτρον κινήσεως, ἔστι καὶ ἠρεμίας μέτρον κατὰ συμβεβηκός.

kein absolutes, sondern nur ein relativer. Er dauert bloß eine Weile an einem solchen Gegenstande während des Ablaufes von Veränderungen an anderen Objecten. Mithin wird durch Zeitbestimmung eines solchen Ablaufes mittelbar die Dauer eines solchen Stillstandes gemessen [1]).

Alle Veränderungen und die ihnen unterworfenen Dinge existiren also in der Zeit, indem ihr Daseyn durch letztere gemessen wird. Was aber ewig ist, befindet sich nicht in der Zeit. Denn es fällt nicht unter die Maßbestimmung der Veränderungsfolge und der Veränderungsdauer [2]). Die Größen der Ausdehnung und die durch Zeit bestimmten Veränderungen dienen sich gegenseitig zum Maße. Dergestalt berechnen wir die Länge eines Weges nach der Zahl von Stunden, die zu seiner Durchwanderung erfoderlich sind und umgekehrt nach jener Länge diese Zahl [3]). Weil das Bestimmen durch Zahl und Maß nur in einer Seele Statt finden kann, so läßt sich mit Recht behaupten, daß ohne Seelen keine Zeit vorhandenseyn würde. Zwar der Unterschied des Späteren und des Früheren an den Veränderungen würde auch ohne Wahrnehmung desselben bleiben. Aber die Zeit ist dieser Unterschied nicht schlechthin, sondern nur insofern, als er durch ein Maß bestimmt ist [4]).

1) Phys. l. c.

2) Phys. l. c, IV, 14.

3) Phys. IV, 12.: μετροῦμεν καὶ τὸ μέγεθος τῇ κινήσει καὶ τὴν κίνησιν τῷ μεγέθει· πολλὴν γάρ φαμεν εἶναι τὴν ὁδόν, ἂν ᾖ ἡ πορεία πολλή, καὶ ταύτην πολλήν, ἂν ᾖ ἡ ὁδὸς πολλή.

4) Phys. IV, 14.: εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἢ ψυχὴ ἀριθμεῖν καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον, ψυχῆς μὴ οὔσης. κ. τ. λ.

101. Die Bewegung und das Anderswerden überhaupt hat nicht, wie manche der früheren Physiker gemeint, einen zeitlichen Ursprung genommen, sondern ist ebensowohl ohne Anfang wie ohne Ende. Dies erhellt aus folgenden Betrachtungen. Eine wirkliche Veränderung kann nur da eintreten, wo Gegenstände vorhanden sind, denen das Vermögen zu verändern und verändert zu werden angehört. Diese Gegenstände sind entweder ewig oder entstanden. Im ersten Falle versteht sich auch die Ewigkeit der Veränderungen im Weltall von selbst. Im zweiten Falle mußten Veränderungen vorhergehen, damit die Gegenstände entstehen konnten, und daher hat die Reihe der auf einander folgenden Veränderungen, auch auf dieser Seite des Gegensatzes betrachtet, keinen Anfangspunct. Sollte das Anderswerden ein Ende haben, so müßte nach der realen Veränderung auch die Veränderlichkeit des Dinges aufgehoben werden. Hierzu bedürfte es einer neuen Veränderung, welche auf gleiche Weise immer wieder eine andere ins Unendliche voraussetzen würde [1]). Ferner liegt in dem Begriffe der Zeit wesentlich das Merkmal der Ewigkeit derselben. Denn die Zeit kann nicht gedacht werden ohne das Jetzt, ohne den Moment der Gegenwart, welcher Vergangenheit und Zukunft von einander scheidet. Folglich ist durch die Zeit immerdar Vergangenheit, wie Zukunft, gesetzt, sie selbst ist als entstanden und vergänglich nicht denkbar. Ist aber die Zeit ewig, so muß auch die Veränderung ewig seyn [2]). Endlich geschieht und existirt in der Natur Nichts ohne Ordnung und Grund. Wenn von je-

1) Phys. VIII, 1. Met. XII, 6.

2) Phys. l. c.

her ein vollkommener Stillstand oder Unbeweglichkeit im Seyn gewesen wäre und dann auf einmal zu einer gewissen Zeit die Veränderung eingetreten, so würde weder ein Grund, weshalb sie gerade damals und nicht früher oder später begonnen, noch eine Ordnung hierin sich offenbaren [1]).

Da nun die Veränderung im Weltall ewig, schlechthin ohne Beginn und Aufhören ist, so muß sie auch continuirlich seyn [2]). Ist sie dieses, so kommt ihr Einheit zu. Und wenn Dieses sich also verhält, so kann sie nur aus einer einzigen ewig wirkenden Grundursache abgeleitet werden, welche selbst als eine unveränderliche gedacht werden muß [3]). Diese Bestimmungen sind durch sich selbst einleuchtend. Die unmittelbare Wirkung jener Grundursache muß eine unaufhörliche, immerdar sich gleich bleibende, stetige Veränderung seyn, welche unmittelbar den Charakter der Einheit und Wandellosigkeit des wirkenden Princips darstellt [4]).

Diese unmittelbare und ursprüngliche kann keine an-

1) Phys. l. c.

2) Phys. VIII, 6.

3) Phys. l. c.: δέδεικται γάρ, ὅτι ἀνάγκη ἀεὶ κίνησιν εἶναι· εἰ δ' ἀεί, ἀνάγκη καὶ συνεχῆ εἶναι· καὶ γὰρ τὸ ἀεὶ ὄν, συνεχές, τὸ δ' ἐφεξῆς, οὐ συνεχές. Ἀλλὰ μὴν εἴ γε συνεχής, μία, μία δ' εἰ ὑφ' ἑνός τε κινοῦντος καὶ ἑνὸς τοῦ κινουμένου· εἰ γάρ τι ἄλλο καὶ ἄλλο κινήσει, οὐ συνεχὴς ἡ ὅλη κίνησις, ἀλλ' ἐφεξῆς. Ἔκ τε δὴ τούτων πιστεύσειεν ἄν τις εἶναί τι πρῶτον ἀκίνητον.

4) Met. XII, 6. u. 7.

dere, als eine Raumbewegung seyn [1]). Das Princip aller veränderlichen Qualität an den Dingen ist Verdichtung und Verdünnung [2]). Aus dem Gegensatze beider entspringt der Unterschied zwischen dem Schweren und Leichten, dem Weichen und Harten, dem Warmen und Kalten. Verdichtung und Verdünnung liegen auch der Mischung und Trennung zum Grunde, durch welche das Entstehen und Vergehen der primitiven vergänglichen Substanzen hervorgebracht wird. Was sich aber verdichtet und verdünnt, muß sich im Raume bewegen. Ferner muß jedes vergängliche Ding erzeugt worden seyn, ehe es nach den übrigen Arten der Veränderungen zu wirken und zu leiden vermag. Die Erzeugung selbst läßt sich aber nicht als die ursprüngliche und der Zeit nach erste Veränderung betrachten, weil es dann keine Substanz geben könnte, die einer continuirlichen, ewig sich gleich bleibenden Veränderung fähig wäre. Also bleibt nur die Raumbewegung als diejenige übrig, nach welcher unvergängliche Substanzen immerdar und stetig sich verändern können [3]).

102. Jede Bewegung im engeren Sinne des Wortes ist entweder eine einfache oder eine gemischte. Von der einfachen gibt es zwei Arten, die kreisförmige und die in

1) Phys. VIII, 7. Met. XII, 6.

2) Phys. l. c. πάντων τῶν παθημάτων ἀρχὴ πύκνωσις καὶ μάνωσις· καὶ γὰρ βαρὺ καὶ κοῦφον καὶ μαλακὸν καὶ σκληρὸν καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν πυκνότητες δοκοῦσι καὶ ἀραιότητες εἶναί τινες. Πύκνωσις δὲ καὶ μάνωσις σύγκρισις καὶ διάκρισις, καθ' ἃς καὶ γένεσις καὶ φθορὰ λέγεται τῶν οὐσιῶν. Συγκρινόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀνάγκη καὶ κατὰ τόπον μεταβάλλειν.

3) Phys. l. c.

gerader Linie. Die gemischte setzt die beiden einfachen voraus [1]). Da es nun eine ewige stetige Bewegung gibt, so kann diese keine andere als die Kreisbewegung seyn. Die gerade Linie führt von einem Anfang aus durch eine Mitte zu einem Endpunct, und daher ist die ihr folgende Bewegung ihrer Natur nach endlich. Aus unendlich vielen Theilen besteht die gerade Linie lediglich dem Vermögen, nie der Wirklichkeit nach [2]). Bei der gemischten Bewegung ist, abgesehen davon, daß durch sie die einfachen vorausgesetzt werden, kein Grund der Stetigkeit denkbar, weil bei ihr aus einer entgegengesetzten Bewegung in die andere übergegangen werden muß. Nur die Kreisbewegung kann auf die Eine gleichförmige Weise, nach einem einfachen Gesetz, ewig continuirlich seyn. Sie ist daher die vollkommenste der Bewegungen und geht in jeder Hinsicht den endlichen, wechselnd entstehenden und aufhörenden, voraus. Sie kommt dem Himmel im engeren Sinne zu, d. h. der letzten den Himmel im weiteren Sinn oder das Weltganze umschließenden Sphäre, in welcher die Fixsterne sich befinden, nebst den Sphären der Sonne und der Planeten, und sie ist die nächste oder unmittelbare Wirkung der bewegenden Grundursache [3]).

Die vollkommnere also unter den beiden einfachen Bewegungsarten führt um den Mittelpunct des Kreises her-

1) Phys. VIII, 8.

2) Hierdurch wird die Meinung, daß eine Linie als eine unendliche Größe zu betrachten sey, weil sie ins Unendliche sich theilen lasse, und jene Zenonische Behauptung widerlegt, daß bei jeder Bewegung ein unendlicher Raum gedacht werden müsse, der durch sie zurückgelegt werde.

3) Phys. VIII, 8. 9. u. 10.

um. Die andere zerfällt in zwei Unterarten und führt theils vom Centrum nach der Peripherie des Kreises, theils von der Peripherie zum Centrum hin [1]). Derjenige Körper, dem die erste unter diesen, die aufsteigende Bewegung von Natur zukommt, heißt leicht, und derjenige, dem die zweite, die niedersinkende, die natürliche ist, heißt schwer [2]). Die vier Elemente, als einfache Körper, besitzen die einfache auf- oder niedersteigende Bewegung und sind theils leicht, theils schwer; die aus ihnen zusammengesetzten Körper besitzen eine aus beiden gemischte Bewegung [3]). Die Himmelssphären sind der ihnen eigenthümlichen Bewegung zufolge weder leicht noch schwer. Sie können daher weder aus einem der vier Elemente bestehen, noch aus denselben zusammengesetzt seyn. Sie sind aus dem Aether gebildet, einem Stoffe, der weit edler ist, als die vier der geraden Bewegung theilhaften Elemente [4]). Der Aether darf ein göttlicher Körper genannt werden, weil er der vorzüglichste unter den Körpern ist und der göttlichen Wirksamkeit am nächsten steht. Er gibt sich uns kund als das belebende Princip, als das Princip der Lebenswärme auf unserer Erde.

Wenn eine Kugel, ohne im Ganzen ihren Ort zu verändern, im Kreise sich fortwährend bewegt, so muß der Mittelpunct stets unbeweglich der nämliche bleiben. Aus diesem Grunde gibt es eine Erde, die im Mittel-

1) De Coelo I, 2.

2) De Coelo I, 3.

3) De Coelo I, 2.

4) De Coelo I, 2. u. 3.

puncte des Weltalls ruht. Ihre Theile haben alle die Bewegung nach ihrem Centrum zu, welches zugleich der Centralpunct des Universums ist, und sie ruhen, insofern sie dieses Ziel, soweit es thunlich ist, erreicht haben. Hiernach ist es denn auch unmöglich, daß irgend ein Theil derselben, ohne durch Gewalt getrieben zu werden, nach der entgegengesetzten Richtung sich bewege und so beharrt die Erde, vermöge ihrer natürlichen Schwere, stets auf der nämlichen Stelle [1]). Weil durch diejenige Bewegung, deren das Erdelement von Natur allein fähig ist, nur die eine Weise der geraden Bewegung verwirklicht wird, so muß der Gegensatz derselben, die vom Centrum zur Peripherie, durch ein zweites Element dargestellt werden, und dieses ist das Feuer. Das Feuer ist das absolut Leichte, und vermag nur in gerader Linie aufwärts zu schweben bis hin zu den himmlischen Sphären, während die Erde das absolut Schwere ist [2]). Zwischen diesen beiden Extremen muß nothwendig ein Mittleres existiren, was theils den Raum zwischen der Erde, als dem Untersten, und dem Feuer, als dem Obersten, einnimmt, theils auch es möglich macht, daß eine Mischung der Elemente in den zusammengesetzten Körpern und daß ein Uebergang der Elemente in einander, zum Behufe des Kreislaufes der Erzeugungen, Statt finde [3]). Und zwar erfodert der ste-

1) De Coelo II, 3.. Διὰ τί οὖν οὐχ ὅλον τοῦ οὐρανοῦ τὸ σῶμα τοιοῦτον; ὅτι ἀνάγκη μένειν τι τοῦ σώματος τοῦ φερομένου κύκλῳ τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου, κ. τ. λ.

2) De Coelo IV, 3.

3) De Coelo VI, 5.: ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἓν μόνον, ὃ πᾶσιν ἐπιπολάζει καὶ ἓν, ὃ πᾶσιν ὑφίσταται, ἀνάγκη δύο ἄλλα εἶναι, ἃ καὶ ὑφίσταταί τινι καὶ ἐπιπολάζει τινί, κ. τ. λ.

tige Zusammenhang des Obersten und Untersten ein doppeltes Vermittelndes, erstlich ein Element, was leichter als die Erde und ihr zunächst übergeordnet ist, das Wasser, und zweitens ein Element, welches schwerer als das Feuer und zunächst demselben untergeordnet ist, die Luft [1].

103. Aus dem Begriffe des Weltganzen selbst ist es uns offenbar, daß es, was seine Substanz betrifft, nicht entstanden seyn und nicht vergehen und ebenfalls in Hinsicht der Quantität und Qualität sich nicht verändern kann. Denn alles Vergängliche erfodert einen Gegensatz, dessen Bestimmungen an einer zum Grunde liegenden Materie wechseln können. Für die Kreisbewegung aber, für den Körperstoff überhaupt und für die Gestalt der Welt gibt es schlechterdings nichts dergestalt Entgegengesetztes [2].

Erwägt man das Verhältniß der Bewegung der einzelnen Gestirne zu der des ganzen Himmels, so ist nicht zu denken, daß jene von dieser verschieden und eine eigenthümliche sey, weil die Sterne sich stets mit gleicher Schnelligkeit bewegen, wie die Sphären, in denen sie sich befinden. Vielmehr müssen hiernach die Sterne an ihre Sphären geheftet seyn und ohne eigenthümliche Bewegung durch den Umschwung der letzteren fortgeführt werden [3]. Daher zeigt uns auch der Mond immer die nämliche Seite. Unterhalb der äußersten Sphäre, an welche die Fixsterne befestigt sind, gibt es eine Anzahl von Sphären, welche

1) De Coelo IV, 4.

2) De Coelo I, 3.; vergl. Met. VII, 7. u. 8. de Coelo I, 10. 11. u. 12.

3) De Coelo II, 8.

der Erde stufenweise näher stehen und der Sonne, dem Mond und den übrigen Planeten angehören [1]).

Indem Gott die unmittelbare Ursache der Himmelsbewegung ist, die er stets hervorbringt, ohne selbst hierbei einer Veränderung zu unterliegen, so wirkt er hierdurch mittelbar alle übrige Naturerscheinungen in der Welt [2]). Folglich müssen alle, die auf der Erde und überhaupt in dem Gebiete der vier Elemente sich ereignen, von dem Einflusse der Bewegungen der Himmelssphären abhangen und durch die Kraft der letzteren verursacht und geleitet werden [3]). Ewig daher, wie die himmlische Kreisbewe-

1) Ueber Stellung, Ordnung und gegenseitigen Abstand dieser Sphären sämmtlich hat Aristoteles in einem uns verloren gegangenen astronomischen Werke gehandelt. De Coelo II, 10.: περὶ δὲ τῆς τάξεως αὐτῶν (τῶν ἄστρων), ὃν μὲν τρόπον ἕκαστον αὐτῶν κεῖται τῷ τὰ μὲν εἶναι πρότερα, τὰ δὲ ὕστερα, καὶ πῶς ἔχει πρὸς ἄλληλα τοῖς ἀποστήμασιν, ἐκ τῶν περὶ ἀστρολογίαν θεωρείσθω· λέγεται γὰρ ἱκανῶς. Aristoteles hält es ebenfalls, wie Platon und Andere der früheren Philosophen, für vernunftgemäß, anzunehmen, daß die Gestirne nicht bloße Körper seyn, die seelenlos dem bestimmten Gesetze der Ordnung und Bewegung folgen, sondern belebte, des vernünftigen Wollens und Erkennens theilhafte Wesen. De Coelo II, 12.: ἀλλ' ἡμεῖς ὡς περὶ σωμάτων μόνον αὐτῶν καὶ μονάδων τάξιν μὲν ἐχόντων, ἀψύχων δὲ πάμπαν, διανοούμεθα· δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς· οὕτω γὰρ οὐδὲν παράλογον εἶναι δόξειε τὸ συμβαῖνον. Doch steht diese Ansicht bei ihm in keiner wesentlichen Verknüpfung, wie dies bei Platon der Fall ist, mit seinen übrigen physikalischen und seinen metaphysischen Lehren.

2) Met. XII, 7. Phys. VIII, 6. de Coelo II, 3.

3) Meteorol. I, 2.: ὁ δὴ περὶ τὴν γῆν ὅλος κόσμος ἐκ τούτων συνέστηκε τῶν σωμάτων, περὶ ὃν τὰ συμβαίνοντα πάθη φαμὲν

gung, dauert auf der Erde und im Kreise der Elemente das Entstehen und Vergehen der einzelnen Dinge. Die nächste Ursache von diesem Wechsel liegt nicht in der Bewegung des Fixsternenhimmels, sondern in den Bewegungen der Planetensphären, welche der Erde bald näher, bald ferner stehen, und durch deren Annäherung das Entstehen, durch deren Entfernung das Vergehen herbeigeführt wird. Da jene regelmäßig sind, so hat demzufolge auch das Daseyn der Dinge jeder Gattung eine im Ganzen genommen bestimmte Zeit [1]). In der Verschiedenheit der Mischungen aus den Elementen ist es begründet, daß einige Körper schneller, andere langsamer entstehen und vergehen [2]).

Von der Natur, oder genauer gesprochen, von Gott wird immer das Beste beabsichtigt und hervorgebracht. Daseyn ist besser als Nichtseyn. Aber nicht alle Dinge konnten, wie der Himmel nebst den Gestirnen, einen ätherischen Körper und eine ewige individuelle Fortdauer besitzen, sondern es mußte auch die Vierzahl der Elemente geben und die Mannigfaltigkeit der aus ihnen zusammengesetzten Gegenstände. Da nun letztere in ihrer Individualität nicht anders als vergänglich seyn konnten, so erhielt die sublunarische Körperwelt denjenigen Charakter, welcher der ewigen Dauer jener Substanzen am nächsten steht, Unwandelbarkeit

εἶναι ληπτέον. ἔστι δ' ἐξ ἀνάγκης συνεχής πως οὗτος ταῖς ἄνω φοραῖς, ὥςτε πᾶσαν αὐτοῦ τὴν δύναμιν κυβερνᾶσθαι ἐκεῖθεν· ὅθεν γὰρ ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ πᾶσιν, ἐκείνην αἰτίαν νομιστέον πρώτην.

1) De Gener. et Corr. II, 10.

2) De Gener. et Corr. l. c.

der Gattungen, und eine immerwährende Folge des Werdens und des Unterganges der Dinge in diesen Gattungen [1]).

104. Wie die Wirklichkeit der veränderlichen Substanzen überhaupt aus der Bestimmtheit der Materie durch die Form besteht, so ist auch das, was Aristoteles im Allgemeinen die Seele irdischer Individuen nennt, nach seiner Definition die Thätigkeit oder Wirklichkeit des mit dem Vermögen zum Leben begabten organisirten physischen Körpers [2]). Die Seele ist die bestimmende Form, der Leib die bestimmte Materie des lebendigen Einzelwesens überhaupt. Hiernach kann man nicht weiter fragen, ob Seele und Leib in dem lebendigen Einzelwesen Eines oder ob sie verschieden sind. Sie verhalten sich zu einander, wie an einem Wachsbilde der Stoff und die Form, oder bezeichnender, wie bei dem Auge die Sehkraft und das körperliche Organ derselben [3]).

Von demjenigen, was die vier Elemente zu dem Stoffe des Leibes hergeben, ist ein feinerer körperlicher Stoff zu unterscheiden, der mit jenem in Verbindung tretend das unmittelbare Substrat der Anlage zur Lebensthätigkeit und späterhin der entwickelten Kraft derselben ist. Dieser ist

1) De Gener. et Corr. l. c.: ἐπεὶ δὲ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι· τοῦτο δ' ἐν ἅπασιν ἀδύνατον ὑπάρχειν, διὰ τὸ πόῤῥω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ Θεός, ἐντελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν, κ. τ. λ.

2) De Anima II, 1.: ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει· τοιοῦτον δέ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν.

3) De Anima l. c.

ätherisch und Princip der Lebenswärme. Er verleiht dem Saamen der Pflanzen und Thiere, den er durchdringt, die Zeugungskraft. Er ist in verschiedenen Graden der Reinheit in den irdischen belebten Wesen enthalten und daher rührt die große Mannigfaltigkeit in den Graden der an ihnen vorhandenen Lebenskraft [1]).

In dem Menschen findet sich die wichtige Verschiedenheit zwischen dem niederen, minder reinen und zwischen dem höheren lauteren Theile des belebenden Aetherstoffes. Jener ist an den Leib des Menschen, wie der Thiere dergestalt gebunden, daß er nur in ihm zu existiren vermag, und er löset sich nach dem Tode desselben in der Luft auf. Er ist das Substrat der vegetativen und der sinnlichen Lebenskräfte, welche sämmtlich von der körperlichen Organisation abhangen und ohne diese weder zu entstehen noch fortzudauern vermögen. Dieser aber kommt zu jenem bei der Erzeugung des Menschen von außen hinzu, vermischt sich nicht mit dem Leib, ist daher auch wieder von ihm trennbar und dauert nach dessen Zerstörung fort. In ihm wohnt die menschliche Vernunft im engeren Sinne dieses Wortes, deren Wesen in Thätigkeit besteht und welche auf keine Weise einem Leiden und einer Zerstörung unterworfen ist [2]),

1) De Generat. Animal. II, 3.: πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις ἑτέρου σώματος ἔοικε κεκοινωνηκέναι καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων· ὡς δὲ διαφέρουσι τιμιότητι αἱ ψυχαὶ καὶ ἀτιμίᾳ ἀλλήλων, οὕτω καὶ ἡ τοιαύτη διαφέρει φύσις. Πάντων μὲν γὰρ ἐν τῷ σπέρματί τι ἐνυπάρχει, ὅπερ ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ σπέρματα, τὸ καλούμενον θερμόν. Ibid. III, 11.

2) De Generat. Animal. II, 3.: ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματική, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρ-

obgleich sie hienieden zu ihrer Bedingung der Functionen der Sinnlichkeit, der Einbildungskraft und des leidenden Verstandes bedarf, um sich an den durch diese Functionen ihr dargebotenen Objecten des Erkennens und Wollens durch Hervorbringung der Erkenntnisse, der Willensentschlüsse und der Handlungen wirksam zu erweisen [1]).

χειν, ὥςτε καὶ θύραθεν εἰςιέναι ἀδύνατον. — Λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐ γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια. — Τὸ τῆς γονῆς σῶμα, ἐν ᾧ συναπέρχεται τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς, τὸ μὲν χωριστὸν ὂν σώματος, ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τὸ θεῖον, τοιοῦτον δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς· τὸ δ' ἀχώριστον, τοῦτο σπέρμα τῆς γονῆς διαλύεται καὶ πνευματοῦται, φύσιν ἔχον ὑγρὰν καὶ ὑδατώδη.

1) Leider ist der Dialog Eudemos (aus welchem nur Etwas, was für die genauere Einsicht in die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles von keiner Bedeutung ist, von Cicero de Divinat. I. 25., und von Plutarchos in dem Παραμυθητικὸς πρὸς Ἀπολλώνιον pag. 115. b. seq. angeführt wird), worin Aristoteles seine Gedanken über die Unsterblichkeit unserer Vernunft näher ausgesprochen zu haben scheint, nicht mehr vorhanden, und wir vermögen seine Ansicht über diesen Gegenstand nach seinen übrig gebliebenen einzelnen Andeutungen derselben nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Wenn er in seiner Schrift über die Seele, III. 5., äußert, nach dem irdischen Tode falle für den unsterblichen Theil der Seele die Erinnerung weg, so stimmt diese Behauptung zwar ganz zu der oben erwähnten, daß die Erinnerung auf der sinnlichen Vorstellungsweise der Einbildungskraft beruhe. Aber eben so folgerecht würde anzunehmen seyn, daß alsdann überhaupt kein Denken mehr für den menschlichen Geist Statt finden könne, weil Aristoteles ausdrücklich sagt, daß der Mensch nie einen Gedanken ohne ein ihm untergelegtes Bild der Einbildungskraft habe. Eben wegen dieses Unbefriedigenden in seinen gelegentlichen Aeußerungen von der Präexistenz und

Ethik und Politik.

105. Wir haben früher in der allgemeinen Uebersicht des Aristotelischen Systemes bemerkt, welche Stelle in demselben die praktische Philosophie einnimmt. Was zunächst die Aufgabe der Ethik betrifft, so hat diese das letzte Ziel für die Willenshandlungen, mithin das höchste Gut für das menschliche Leben festzusetzen und aus dem Begriffe desselben den Begriff der Tugend überhaupt, wie auch der einzelnen Tugenden und die Regeln des tugendhaften Verhaltens abzuleiten. Aristoteles betrachtet sie als einen Theil der Politik im weiteren Sinne. Denn nach seiner Ansicht muß angenommen werden, daß ihr Ziel, welches, wie oben angegeben worden, die praktische Weisheit oder die beste Ausführung der richtigsten Grundsätze ist, nicht sowohl nur dem einzelnen Menschen, als vielmehr einem ganzen Staate vorgesteckt sey. Allerdings, äußert er, existirt ein und das nämliche höchste Gut für das Individuum, wie für den Staat. Aber es ist etwas bei weitem Wichtigeres und Erhabeneres, dasselbe für die Gesammtmenge eines Volkes, als für den Einzelnen zu gewinnen und zu behaupten [1].

Der Zweck des Erkennens ist nach der Meinung des Aristoteles bei der Behandlung der Ethik dem Zwecke des

Fortdauer der menschlichen Vernunft, soweit wir dieselben noch kennen, sind wir wohl berechtigt anzunehmen, daß ein besserer Zusammenhang und ein tieferer Sinn in seinen Vorstellungen über diesen wichtigen Punct gewesen, als aus jenen hervorgeht.

1) Eth. Nic. I, 2.: *εἴ γε ταὐτόν ἐστιν τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ἑνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται λαβεῖν καὶ σώζειν. Ἀγαπητὸν μὲν καὶ ἑνὶ μόνῳ· κάλλιον δὲ καὶ θειότερον, ἔθνει καὶ πόλεσιν.*

Handelns untergeordnet. Es ist hier, wie er sagt, nicht sowohl darum zu thun, daß wir wissen, was die Tugend ist, als daß wir einsehen, wie wir tugendhaft werden können [1]). Auch erklärt er ausdrücklich, daß auf diese Art der Betrachtung die streng demonstrative Methode keine Anwendung erleide, sondern daß man sich bei ihr damit begnügen müsse, ihre Gegenstände nach Gründen zu beurtheilen, welche ihrer Natur nach bestreitbar und keiner objectiven Gewißheit fähig seyn [2]). Da die Untersuchungen, wie er bemerkt, überhaupt einen doppelten Gang nehmen, entweder auf die obersten Grundsätze zurückführen, oder aus denselben untergeordnete Wahrheiten ableiten, und da man bei jenen von Behauptungen ausgeht, welche rücksichtlich auf uns die bekanntere Wahrheit enthalten, bei diesen von solchen, deren Wahrheit an sich die gewissere ist, so ist er der Meinung, in der Ethik müsse man den ersteren Gang einschlagen [3]). Uns ist es gegenwärtig, gemäß dem Standpunct unserer universalhistorischen Betrachtung, nur darum zu thun, daß wir sehen, wie Aristoteles den Begriff der Tugend im Allgemeinen und den der Willensfreiheit bestimmt. Wir übergehen seine specielleren Erörterungen der einzelnen Arten der Tugend und so auch des Vergnügens, über welches er sich, weil es, in so naher Beziehung zu

1) Eth. Nic. II, 2.: ἐπεὶ ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν, ὥσπερ αἱ ἄλλαι· οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετή, σκεπτόμεθα· ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα· ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς.

2) Eth. Nic. I, 1.

3) Eth. Nic. I, 2.

dem sittlichen Wohlverhalten der Menschen steht, gleichfa
verbreitet.

Er beginnt mit der Bemerkung, daß es überhaupt e
nen eigentlichen Endzweck für die menschlichen Handlung
geben müsse, den man um seiner selbst willen, und um de
setwillen man alles Uebrige begehre und daß dieser End
zweck das menschlich Gute schlechthin oder auch das Be
in Beziehung auf den Menschen zu nennen sey. Die deut
liche Erkenntniß desselben kann nicht ohne beträchtliche
Einfluß auf das Leben bleiben, denn sie setzt ihren Besitze
in den Stand, das, was geschehen soll, desto eher und siche
rer in Ausführung zu bringen [1]).

Dem Worte nach stimmt die große Menge mit den
Weiseren darin überein, daß in der Glückseligkeit das höch
ste Ziel für das menschliche Streben liege [2]). Darin aber,
worauf es hier in der That ankommt, nämlich in der Be
antwortung der Frage, worin die Glückseligkeit bestehe,
zeigt sich eine große Verschiedenheit der Meinungen. Um
über diesen Punct eine begründete Ansicht zu gewinnen,
muß die wahre Bestimmung, das eigenthümliche Geschäft
des Menschen auf der Erde, welches ihm von der Natur
angewiesen worden ist, zuvörderst in Erwägung gezogen wer

1) Eth. Nic. I, 1.: Εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν, ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τὰ ἄλλα δὲ διὰ τοῦτο καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἱρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥςτ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν) δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.

2) Eth. Nic. I, 2.: τήν γε εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσι, τὸ δὲ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν.

hen [1]). Das vegetative und das sinnliche Leben hat er mit anderen Geschöpfen gemein und darin kann also jenes unmöglich gesucht werden [2]). Aber das Vernunftleben ist ihm ausschließlich eigen und es findet sich in der menschlichen Seele das Verhältniß zwischen demjenigen Theile derselben, welcher der vernünftigen Einsicht gehorcht und demjenigen, der dieselbe besitzt und also denkt und will. Hiernach besteht unstreitig die menschliche Lebensbestimmung in der vernunftgemäßen Thätigkeit der Seele, und gilt dieses für das Menschengeschlecht im Allgemeinen, so gilt es auch für jedes Individuum, welches den Begriff seiner Gattung möglichst vollkommen in sich darstellen soll [3]). Was in seiner Art gut geschieht, wird mit einer in jeder Art eigenthümlichen Tüchtigkeit oder Tugend im weitesten Sinne vollbracht. Demzufolge läßt sich schon diese vorläufige Bestimmung des wahren menschlichen Gutes aufstellen: es sey eine tugendhafte Thätigkeit der Seele, und gibt es der Tüchtigkeiten mehrere, diejenige, welche vermöge der vorzüglichsten unter ihnen erfolgt, wozu noch der Zusatz kommen muß, eine Thätigkeit, welche durchgängig während des ganzen Lebens eines Menschen Statt findet. Denn wie Eine Schwalbe oder Ein Tag noch keinen Frühling macht, so macht eine kurze Zeit Niemanden zu einem Glückseligen [4]).

1) Eth. Nic. I, 6.

2) Eth. Nic. l. c.

3) Eth. Nic. l. c.

4) Eth. Nic. I, 6.: *μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα, οὐδὲ ὀλίγος χρόνος.*

106. Mit dem Gesagten stimmt das überein, daß die Philosophen seit alter Zeit die Güter dreifach einzutheilen pflegen, in die äußeren, in die Vorzüge des Leibes und in die der Seele, und daß sie die letzten als das Gute im vornehmsten und eigentlichsten Sinne des Wortes betrachten. Denn die Bedeutung und das Ziel der Seelengüter kann nur in Handlung und Thätigkeit bestehen [1]). Die bloße Fähigkeit zu einer tugendhaften Handlungsweise genügt nicht zur Glückseligkeit, sondern die Ausübung ist erfoderlich. Wie Jemand bei den olympischen Spielen nicht durch den Besitz von Gewandtheit und Kraft an und für sich, sondern durch den Kampf, in welchem er sie beweiset, den Kranz erringt, so wird auch von Allem, was das menschliche Leben Schönes und Wünschenswerthes enthält, Jegliches nur dem recht Handelnden zu Theil [2]). Mit einem solchen Wohlverhalten ist das innere Wohlbefinden wesentlich verknüpft. Wenn Jedem diejenige Sache, deren Liebhaber er ist, am meisten unter allen Dingen Freude gewährt, so gilt dies vornehmlich von der Tugend im Bezug auf ihre Verehrer. Die tugendhaften Handlungen sind von Natur angenehm und das Leben des Tugendhaften erlangt die Freudigkeit nicht als ein Anhängsel, als einen bloßen von außen her ihm beigefügten Zusatz, sondern enthält dieselbe als einen wesentlichen Bestandtheil in sich [3]). Es ist wahrhaft auch das Angenehmste, wie das Beste und Schönste. Nicht zu läugnen ist jedoch, daß Tugend und

1) Eth. Nic. I, 8.

2) Eth. Nic. I, 9.

3) Eth. Nic. I, 9.: οὐδὲν προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν, ὥσπερ περιάπτου τινός, ἀλλ᾽ ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ.

Glückseligkeit nächst den Gütern der Seele auch der anderen in gewissem Sinne bedürfen. Denn es ist, wo nicht unmöglich, doch wenigstens sehr schwierig, das Rechte und Edle zu üben, ohne durch äußere Hülfsmittel hierin unterstützt zu werden [1]). Auch wird der Tugendhafte, wenn Wohlstand und Bequemlichkeit der Lage ihm gänzlich fehlen, nicht durchaus beglückt genannt werden können. Aber die Glückseligkeit beruht nicht auf ihnen und unter Widerwärtigkeiten leuchtet nicht minder, wie unter günstigen Umständen die Kraft der edlen Denkart hervor. Denn der Tugendhafte erträgt selbst viele und große Unglücksfälle mit Gelassenheit, nicht aus Unempfindlichkeit, sondern vermöge der Stärke und Erhabenheit seines Geistes [2]).

107. Hieraus ergibt sich das Verhältniß der Glückseligkeit zum äußeren Glücke. Letzteres ist allerdings eine Bedingung des ungestörten und möglichst vollständigen Besitzes der ersteren. Sie selbst ist aber keine Bedingung und kein Mittel für etwas Anderes, sondern der letzte Endzweck aller menschlichen Bestrebungen. Ihr kommt als solchem kein bloß relativer Werth zu, den man durch Lob anzuerkennen pflegt, sondern ein über alles Lob erhabener, lediglich durch Innigkeit der Hochschätzung anzuerkennender, absoluter Werth, also Würde [3]). Besteht nun die Glück-

1) Eth. Nic. l. c.: ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾴδιον, τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα.

2) Eth. Nic. I, 11.: ὅμως δὲ καὶ ἐν τούτοις διαλάμπει τὸ καλὸν, ἐπειδὰν φέρῃ τις εὐκόλως πολλὰς καὶ μεγάλας ἀτυχίας, μὴ δι' ἀναλγησίαν, ἀλλὰ γεννάδας ὢν καὶ μεγαλόψυχος.

3) Eth. Nic. I, 12.: ταύτης γὰρ χάριν τὰ λοιπὰ πάντες πάντα πράττομεν, τὴν ἀρχὴν δὲ καὶ τὸ αἴτιον ἀγαθῶν τίμιόν τι καὶ θεῖον τίθεμεν.

seligkeit in einer vollkommen tugendhaften Seelenthätigkeit, so wird der Begriff der Tugend genauer bestimmt werden müssen, um das Wesen dieser Thätigkeit gehörig zu verstehen. Unsere Vernunft an und für sich ist die denkend erkennende Kraft und nach ihrem Verhältnisse zu den sinnlichen Neigungen ist sie die lenkende und herrschende. Demgemäß ist die menschliche Tugend im weiteren Sinn oder die Tüchtigkeit der Vernunftthätigkeit theils eine intellectuelle, welche das Denken und Erkennen als solches betrifft, theils eine sittliche, welche sich auf die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, mithin auf die Sitten bezieht, Tugend in engerer Bedeutung. Die intellectuelle wird durch Unterricht und durch Erfahrung ausgebildet; die sittliche durch Gewöhnung [1]). Die letztere ist in dem Folgenden ausschließlich Gegenstand unserer Betrachtung.

Es muß zwar anerkannt werden, daß wie jedes Gut ein Geschenk der Gottheit ist, so die Tugend und Glückseligkeit, als das höchste der menschlichen Güter, unter den göttlichen Gaben den ersten Rang behauptet [2]). Jedoch liegt diese Anerkennung theils außerhalb des Kreises der ethischen Untersuchungen, theils wird auch durch ihre Wahrheit dies keineswegs ausgeschlossen, daß Tugend und Glückseligkeit nur durch Mühe und Uebung von den Menschen erworben werden können. Gott gibt sie uns als den Preis unseres Ringens nach ihnen und verleiht uns die Kraft,

1) Eth. Nic. I, 13. VI, 2.

2) Eth. Nic. I, 10.: εἰ μὲν οὖν καὶ ἄλλο τι θεῶν ἐστι δώρημα ἀνθρώποις, εὔλογον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν θεόςδοτον εἶναι καὶ μάλιστα τῶν ἀνθρωπίνων, ὅσῳ βέλτιστον· ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἴσως ἄλλης ἂν εἴη σκέψεως οἰκειότερον.

sie zu gewinnen. Es ist unstreitig besser, durch Anstrengung, als ohne Verdienst, zur Glückseligkeit zu gelangen, und da jedes Ding, welches von der Natur herrührt, in seinem natürlichen Zustande so sich verhält, wie es am besten ist, so muß auch hinsichtlich auf die Glückseligkeit angenommen werden, daß sie eben aus diesem Grunde nur das Ergebniß der auf ihre Erreichung verwandten Sorgfalt seyn kann [1]).

Der Zweifel, daß man Tugend durch Uebung zu erwerben nicht vermöge, weil man sie schon besitzen müsse, um tugendhafte Handlungen zu vollbringen, ist leicht zu lösen [2]). Nicht die Beschaffenheit der Handlung an sich ist hier allein zu berücksichtigen, sondern die Gemüthsbeschaffenheit des Handelnden, seine Gesinnung ist es, welche die sittliche Güte der Handlung ausmacht. Bei der Ausführung jedes anderen Werkes bedarf es nur dessen, daß man sich ihres Zweckes bewußt sey und die Mittel zur Ausführung besitze, aber bei einer Handlung, welche wahrhaft tugendhaft seyn soll, auch noch der beiden Puncte, daß man sie nur um ihrer selbst willen gewählt habe und daß man den Grundsatz, nach welchem man sie vollzieht, unwandelbar befolge. Eine solche Gesinnung und eine solche Festigkeit im Handeln nach Grundsätzen kann man allerdings und kann man lediglich durch die unausgesetzte Wiederholung pflichtmäßiger Handlungen erringen [3]). Dem-

1) Eth. Nic. l. c.

2) Eth. Nic. II, 3.

3) Eth. Nic. II, 3.: τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γίνομενα, οὐκ ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττῃ, 1) πρῶτον μέν, ἐὰν εἰδώς,

nach ist die Tugend eine durch Uebung erworbene Fertigkeit [1]). Die einzelnen Handlungen gehen hier, wie in jedem anderen Falle, voran und müssen von einer bestimmten, sich immer gleich bleibenden Art seyn, wenn aus ihrer Wiederholung die Fertigkeit erwachsen soll.

108. Nunmehr ist die wichtige Frage zu beantworten, nach welcher allgemeinen Regel die tugendhaften Handlungen ausgeübt werden müssen. Hier bietet sich die Bemerkung dar, daß jede sittliche Handlungsweise und jede ihr zum Grunde liegende Empfindungs- und Denkweise ihrer Natur nach auf zwiefache Art fehlerhaft werden kann, entweder durch ein Uebermaß oder durch einen Mangel [2]).

Wer z. B. Alles fürchtet und flieht und keine Gefahr besteht, ist feige, wer aber überhaupt gar nichts scheuet, sondern gegen alles angeht, verwegen; wer alle Vergnügungen genießt und keines sich versagen mag, ist unenthaltsam; wer jedes meidet, ist ein geschmackloser unempfindlicher Mensch [3]). Zwischen Beidem liegt das Rechte, der Mittelweg. Dieses Verhältniß eines moralischen Mittelweges zu zwei entgegengesetzten Uebertreibungen ist nicht als ein objectives anzusehen, wie das einer mittleren Proportionalzahl zu zwei gleichartigen Größen, sondern als ein relati-

2) ἔπειτ', ἐὰν προαιρούμενος καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, 3) τὸ δὲ τρίτον, καὶ ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ.

1) Eth. Nic. II, 4.: εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις, λείπεται ἕξεις αὐτὰς εἶναι.

2) Eth. Nic. II, 2.: τὰ τοιαῦτα πέφυκεν ὑπὸ ἐνδείας καὶ ὑπερβολῆς φθείρεσθαι.

3) Eth. Nic. l. c.

res, für die Subjectivität der Individuen gegebenes. Was für den Einen zu viel ist, kann für den Anderen in manchen Fällen zu wenig seyn. Da es aber für Jeden in jedem Falle nur ein Mittleres, und zwei Extreme mit vielen zwischen ihnen und der Mitte möglichen Abständen gibt, so kann man auf mannigfaltige Weise fehlen und nur auf eine einzige recht handeln [1]).

Hiernach läßt sich folgende oberste Regel für das sittliche Verhalten aufstellen: man meide in Hinsicht auf die Gemüthsbewegungen sowohl als auf die Handlungen das zu Viel und das zu Wenig. Und es ergibt sich hieraus die bestimmtere Definition der Tugend: sie ist eine mit Vorsatz gewonnene und fortwährend durch Absicht geleitete Fertigkeit, das gehörige uns von der Vernunft vorgeschriebene Maß in allen von unserem Willen abhängigen Dingen zu beobachten, indem wir zwischen den zwei Uebertreibungen des Uebermaßes und des Mangels die Mitte halten [2]). Es versteht sich, daß alle fehlerhafte pflichtwidrige Affecte, Gesinnungen und Handlungen, welche schon die Sprache als solche bezeichnet, ein zu Viel oder zu Wenig in sich begreifen, und daß bei ihnen selbst nicht mehr von einem Mittelmaße, durch welches sie tugendhaft werden würden, die Rede seyn kann. Eben so gilt es auf der anderen Seite von den Eigenschaften und Zuständen, deren Benennung schon den Begriff des Guten an sich trägt, daß von

1) Eth. Nic. II, 5.

2) Eth. Nic. II, 6. ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολήν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν.

ihnen bereits das zu Viel und zu Wenig ausgeschlossen ist [1]). In manchen Fällen ist das Uebermaß, in anderen der Mangel dem Mittelwege mehr entgegengesetzt. Z. B. der Tapferkeit widerspricht mehr die Feigheit, als die Verwegenheit, der Mäßigkeit mehr die Zügellosigkeit, als die Unempfindlichkeit. Dieser Unterschied ist theils in den Gegenständen selbst, theils in der Eigenthümlichkeit des menschlichen Charakters begründet. Diejenige Uebertreibung, zu welcher die Menschen die meiste Neigung hegen, erscheint der Mitte am meisten entgegengesetzt. So haben fast Alle einen natürlichen Hang zum Genusse des Vergnügens, und werden weit eher in die Gefahr kommen, zu sehr in ihm auszuschweifen, als in die andere, sich zu sehr in ihm einzuschränken. Eben deshalb ist in unseren Augen die Unmäßigkeit ein größerer, ein von der Tugend der Mäßigkeit weiter entfernt stehender Fehler, als der entgegengesetzte [2]).

109. Vorhin wurde behauptet, daß auf den Grundsätzen, welche der recht Handelnde standhaft befolgt und auf seiner Denkart und Gesinnung die sittliche Güte seiner Handlungen beruht. Hierbei wird vorausgesetzt, daß die letzteren freiwillige und von dem Entschlusse des Handelnden abhängige sind, wie denn auch nur Handlungen dieser Art zurechnungsfähig, des Lobes und der Belohnung, des Tadels und der Bestrafung würdig gefunden werden können [3]). Es bleibt daher, um die Bedeutung der ethischen Tugend ganz zu verstehen, dies noch übrig, daß der Unter-

1) Eth. Nic. l. c.

2) Eth. Nic. II, 8.

3) Eth. Nic. III, 1.

schied zwischen dem Freiwilligen und dem Unfreiwilligen und das Verhältniß der Willenswahl zu den Handlungen bestimmt werde.

Unfreiwillig ist, was wir theils aus Zwang, theils aus Unwissenheit thun oder leiden. Erzwungen ist rücksichtlich auf uns Etwas, dessen Grund außer uns liegt, so daß wir weder handelnd noch leidend zu dem Daseyn der Thatsache mitwirken [1]). Von Allem, was aus Unwissenheit geschieht, kann man zwar sagen, daß es nicht mit freiem Willen erfolge. Aber hier ist zu unterscheiden. Unfreiwillig ist nur dasjenige, dessen Erfolg uns Betrübniß oder Reue bringt, was insofern wider unseren Wunsch und Willen sich ereignet. Wer sich das Geschehene nicht leid seyn läßt, wenn er es gleich nicht mit Wissen gethan oder erlitten hat, für den ist es bloß etwas nicht=Freiwilliges [2]). Auch ist es nicht dasselbe, ob Etwas aus Unwissenheit, oder nur ohne unser Wissen durch uns geschieht [3]). Wer in der Trunkenheit oder im Zorn, ohne es zu wissen, etwas Böses verübt, handelt nicht aus Unwissenheit, sondern zufolge des pflichtwidrigen Zustandes, in welchem er sich befindet. Er hat die ihm bekannte Vorschrift außer Acht gelassen, von Zuständen sich zurückzuhal-

1) Eth. Nic. l. c.: δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα· βίαιον δέ, οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα, ἐν ᾗ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων.

2) Eth. Nic. III, 2.: τοῦ δὴ δι' ἄγνοιαν, ὁ μὲν ἐν μεταμελείᾳ ἄκων δοκεῖ, ὁ δὲ μὴ μεταμελόμενος, ἐπεὶ ἕτερος, ἔστω οὐχ ἑκών.

3) Eth. Nic. l. c.: ἕτερον δὲ ἔοικε καὶ τὸ δι' ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντος ποιεῖν, κ. τ. λ.

ihner [illegible] des Gebrauches seiner Verstandeskräfte und ist [illegible] ten; die ihn des Gebrauches der Besonnenheit berauben. Nur derjenige handelt aus de[illegible] Unwissenheit, der die allgemeinen Regeln beobachtete, nach welchen in dem bestimmten Falle zu verfahren ist, aber einen besonderen zufälligen Umstand nicht wußte, um dessenwillen ein nicht beabsichtigter Erfolg eintritt. Das Unfreiwillige verdient immer unsere Verzeihung, zuweilen auch unser Mitleiden, das bloße nicht-Freiwillige verdient Beides nie.

Freiwillig ist ein Thun oder Leiden, dessen Grund in dem Handelnden oder Leidenden liegt, insofern ihm die einzelnen Umstände, von denen es abhangt, im voraus bekannt waren [1]). Es gibt Fälle, in denen man Etwas nicht eigentlich freiwillig verübt oder geschehen läßt, sondern entweder aus Furcht vor einem noch größeren Uebel, als dasjenige ist, dem man sich unterzieht, oder in der Hoffnung, ein wichtigeres Gut zu behaupten oder zu gewinnen, als das, welches man aufgibt. Z. B. man wird von einem tyrannischen Herrscher durch schreckhafte Drohungen zu einer Handlung veranlaßt, oder man wirft aus einem Schiffe bei stürmischer See die Ladung, um Schiff und Leben zu retten [2]). Dies sind gemischte, abgenöthigt-freiwillige Handlungen [3]), welche zuweilen Lob, zuweilen wenigstens nachsichtige Beurtheilung verdienen können. Doch gehören sie, wenn man streng den Gegensatz zwischen dem

1) Eth. Nic. III, 3.: ἑκούσιαν δόξειεν ἂν εἶναι, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς ἡ πρᾶξις.

2) Eth. Nic. III, 1.

3) Eth. Nic. l. c.: μικταὶ μὲν οὖν εἰσιν αἱ τοιαῦται πράξεις, ἐοίκασι δὲ μᾶλλον ἑκουσίοις.

Freiwilligen und dem nicht-Freiwilligen geltend machen will, zu dem ersteren, weil ihnen die Wahl zwischen Thun und Unterlassen vorausging.

Von dem Freiwilligen überhaupt ist ferner noch zu unterscheiden, was mit eigentlicher Willenswahl, mit Entschluß oder Vorsatz ausgeführt wird. Freiwillig (in einem Sinne, wo es so viel bedeutet als sinnlich-willkürlich) können auch unverständige Kinder und Thiere handeln, freiwillig geschieht auch, was wir plötzlich, ohne es vorher bedacht zu haben, ins Werk setzen. Aber zum vorsätzlichen Handeln, zur Uebung der eigentlichen Willenswahl, gehört eine vernünftige Ueberlegung, eine innere Berathschlagung mit sich selbst [1]). Die Willenswahl ist etwas Anderes, als das bloße Wünschen und Mögen, das Gerne-Wollen und nicht-Gerne-Wollen. Das letztere kann sich auch auf etwas Unerreichbares, ja Unmögliches beziehen, die erstere aber nicht. Gerne wollen wir häufig, was von unserer Wirksamkeit durchaus nicht abhängig ist, wie z. B., daß ein Athlet im Wettkampfe siegen möge, mit Willenswahl ergreifen wir, was wir selbst hervorzubringen im Stande sind [2]). Das Eine geht mehr auf das Ziel unseres Strebens, das Andere auf die Mittel, die zur Erreichung des Zieles erfoderlich sind. Z. B. wir wollen gern gesund werden, wir wählen aber dasjenige, wodurch wir die Gesundheit erlangen [3]). Die Willenswahl kann und soll über die sinnlichen Begierden und über

1) Eth. Nic. III, 4.: ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας.

2) Eth. Nic. l. c.

3) Eth. Nic. l. c.

ten, die ihn des Gebrauches seiner Verstandeskräfte und der Besonnenheit berauben. Nur derjenige handelt aus Unwissenheit, der die allgemeinen Regeln beobachtete, nach welchen in dem bestimmten Falle zu verfahren ist, aber einen besonderen zufälligen Umstand nicht wußte, um dessetwillen ein nicht beabsichtigter Erfolg eintritt. Das Unfreiwillige verdient immer unsere Verzeihung, zuweilen auch unser Mitleiden, das bloße nicht-Freiwillige verdient Beides nie.

Freiwillig ist ein Thun oder Leiden, dessen Grund in dem Handelnden oder Leidenden liegt, insofern ihm die einzelnen Umstände, von denen es abhangt, im voraus bekannt waren [1]). Es gibt Fälle, in denen man Etwas nicht eigentlich freiwillig verübt oder geschehen läßt, sondern entweder aus Furcht vor einem noch größeren Uebel, als dasjenige ist, dem man sich unterzieht, oder in der Hoffnung, ein wichtigeres Gut zu behaupten oder zu gewinnen, als das, welches man aufgibt. Z. B. man wird von einem tyrannischen Herrscher durch schreckhafte Drohungen zu einer Handlung veranlaßt, oder man wirft aus einem Schiffe bei stürmischer See die Ladung, um Schiff und Leben zu retten [2]). Dies sind gemischte, abgenöthigt-freiwillige Handlungen [3]), welche zuweilen Lob, zuweilen wenigstens nachsichtige Beurtheilung verdienen können. Doch gehören sie, wenn man streng den Gegensatz zwischen dem

1) Eth. Nic. III, 3.: ἑκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς ἡ πρᾶξις.

2) Eth. Nic. III, 1.

3) Eth. Nic. l. c.: μικταὶ μὲν οὖν εἰσιν αἱ τοιαῦται πράξεις, ἐοίκασι δὲ μᾶλλον ἑκουσίοις.

Freiwilligen und dem nicht-Freiwilligen geltend machen will, zu dem ersteren, weil ihnen die Wahl zwischen Thun und Unterlassen vorausging.

Von dem Freiwilligen überhaupt ist ferner noch zu unterscheiden, was mit eigentlicher Willenswahl, mit Entschluß oder Vorsatz ausgeführt wird. Freiwillig (in einem Sinne, wo es so viel bedeutet als sinnlich-willkürlich) können auch unverständige Kinder und Thiere handeln, freiwillig geschieht auch, was wir plötzlich, ohne es vorher bedacht zu haben, ins Werk setzen. Aber zum vorsätzlichen Handeln, zur Uebung der eigentlichen Willenswahl, gehört eine vernünftige Ueberlegung, eine innere Berathschlagung mit sich selbst [1]). Die Willenswahl ist etwas Anderes, als das bloße Wünschen und Mögen, das Gerne-Wollen und nicht-Gerne-Wollen. Das letztere kann sich auch auf etwas Unerreichbares, ja Unmögliches beziehen, die erstere aber nicht. Gerne wollen wir häufig, was von unserer Wirksamkeit durchaus nicht abhängig ist, wie z. B., daß ein Athlet im Wettkampfe siegen möge, mit Willenswahl ergreifen wir, was wir selbst hervorzubringen im Stande sind [2]). Das Eine geht mehr auf das Ziel unseres Strebens, das Andere auf die Mittel, die zur Erreichung des Zieles erfoderlich sind. Z. B. wir wollen gern gesund werden, wir wählen aber dasjenige, wodurch wir die Gesundheit erlangen [3]). Die Willenswahl kann und soll über die sinnlichen Begierden und über

1) Eth. Nic. III, 4.: ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας.

2) Eth. Nic. l. c.

3) Eth. Nic. l. c.

das Wünschen und Mögen herrschen. Ihr zufolge ist es überall, wo wir zum Ueberlegen kommen und sie anzuwenden vermögen, unsere eigene That, wenn wir etwas Gutes oder Böses vollbringen oder unterlassen. Das Ziel unserer Bestrebungen ist uns zwar zum Theil von der Natur, ohne unser Zuthun, für unsere Wünsche gegeben [1]). Da es aber mannigfaltige Zwecke der Handlungen und zwar höhere und niedere gibt, so unterliegen auch die Zwecke in mancher Hinsicht unserer Wahl. Vornehmlich steht es in unserer Gewalt, ob und wie wir die Mittel, die zu ihrer Erreichung führen, anwenden wollen. Alle gewählten, mithin beschlossenen Handlungen sind als solche, wenn auch das Ziel derselben durch die Natur uns vorgesteckt ist, freiwillige. Wir können sie entweder vollziehen oder unterlassen und sie machen die Sphäre unserer Tugendübung aus. Falsch ist die Meinung Einiger, daß man lediglich das Gute mit freiem Willen thue, das Böse hingegen nur dann, wann man nicht im Gebrauche dieses Willens sich befinde. Die nämliche Wahlfähigkeit, mit der wir in einem bestimmten Falle das Gute ergreifen und das entgegengesetzte Schlechte verwerfen, zeigt sich auch in denjenigen Fällen, wo wir zum Schlechten uns wenden, anstatt das entgegenstehende Gute vorzuziehen. Demnach hangt unser sittlicher Werth oder Unwerth ganz von uns selbst ab [2]).

Charakteristisch ist es für die moralische, wie auch für die religiöse Ansicht des Aristoteles, daß er derjenigen

1) Eth. Nic. III, 5.

2) Eth. Nic. III, 7.: ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. κ. τ. λ.

Art von Glückseligkeit, welche aus der Thätigkeit der theoretischen Vernunft hervorgeht oder vielmehr in derselben besteht, in jeder Hinsicht den Vorzug gibt vor der aus Uebung der anderen intellectuellen Thätigkeiten und der sittlichen Tugenden entspringenden Glückseligkeit. Sie ist, wie er sagt [1]), die vollkommene Seligkeit und sie wird dem Menschen zu Theil nicht insofern er Mensch ist, sondern insofern etwas Göttliches in ihm wohnt [2]). In ihrem vollkommensten Grade macht sie das Wesen des Lebens aus, welches der Gottheit angehört [3]), der wir unmöglich sittliche Tugenden zuschreiben können, weil diese eine zu beherrschende Sinnlichkeit voraussetzen. Wenn sie nun, soweit sie uns zu Theil werden kann, als das Gottähnliche in unser Leben eintritt, so darf man Denjenigen keineswegs folgen, welche dazu rathen, daß der Mensch in seinem irdischen Zustande nur nach menschlichen Dingen, daß er als Sterblicher nur nach Vergänglichem trachten müsse [4]). Sondern man soll im Gegentheile schon hienieden, so sehr als es nur möglich ist, unter die Unsterblichen sich versetzen; man soll Alles thun, um in der Thätigkeit derjeni-

1) Eth. Nic. X, 7.

2) Eth. Nic. l. c.: ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη κρείττων βίος ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει.

3) Met. XII, 7.

4) Eth. Nic. l. c.: χρὴ δὲ οὐ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀπαθανατίζειν, κ. τ. λ.

gen Kraft, die uns der Gottheit verwandt macht, das höhere Leben zu beginnen und zu behaupten [1]).

110. Die Grundsätze der Ethik sollen nicht bloß durch den einzelnen Menschen, sondern durch den Staat ihre Anwendung finden und die Menschen vermögen überhaupt die ihnen eigenthümliche Bestimmung nur in der bürgerlichen Gesellschaft zu erreichen. Daher steht in dem genauesten Zusammenhange mit der Ethik die Politik in engerer Bedeutung, deren Hauptzweck ist, zu zeigen, was der Staat seyn und leisten muß, um seine Mitglieder zu jener Bestimmung hin zu leiten und in derselben zu erhalten [2]). Der Staat ist eine große gesellschaftliche Verbindung, welche viele kleinere in sich enthält. Wie man auch in anderen Fällen das Zusammengesetzte in das ihm zum Grunde liegende Einfache auflösen muß, um das Wesen von jenem verstehen und erklären zu können, so ist es erfoderlich, die Grundbestandtheile oder die einfachsten menschlichen Verbindungen, aus denen der Staat besteht, in Erwägung

1) Diese Ansicht scheint einiges und zwar ein erfreuliches Licht auf die übrigens, wie oben bemerkt worden, dunkle Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Vernunftkraft im Menschen zu werfen. Sie berechtigt einigermaßen zu der Annahme, daß Aristoteles einen Zustand der Vollkommenheit und Glückseligkeit, der ebensowohl an Annehmlichkeit wie an Erhabenheit und Würde das irdische Glück weit übertrifft, nach dem Erlöschen der niederen und vergänglichen Vermögen für den unsterblichen gottähnlichen Theil unserer Seele (θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον Eth. Nic. l. c.) erwartet, einen Zustand, welcher die Fortdauer des Selbstbewußtseyns und der Persönlichkeit in sich schließt.

2) Eth. Nic. I, 1. Politic. I, 1.

zu ziehen, um demzufolge seinen Begriff mit größerer Deutlichkeit aufzufassen [1]).

Die erste und alle übrigen bedingende Verbindung, zu welcher die Natur, indem sie die Fortdauer der Menschengattung will, mit zwingender Nothwendigkeit führt, ist die eheliche [2]). Mit dem Verhältnisse zwischen Mann und Weib findet sich auch das zwischen Eltern und Kindern, zwischen Herrschaft und Gesinde ein. Die ersten zwei Verhältnisse ohne das letztere machen die Familie in engerem, alle drei zusammengenommen die Familie in weiterem Sinn [3]) aus. Wann mehrere Familien sich vereinigen, und zwar am meisten der Natur gemäß, wann aus einer Familie mehrere Familien entspringen, die zusammen ein Geschlecht oder einen Stamm bilden, so entsteht hieraus eine Gemeinde [4]), aus mehreren Gemeinden ein Staat [5]). Der Grund, weshalb sich Familien zu einer Gemeinde und Gemeinden zu einem Staate vereinigen, ist schon angedeutet. Nämlich die Natur hat den Menschen so eingerichtet, daß er nur in dem bürgerlichen Vereine, welcher die Familien und Geschlechter in sich befaßt, die sämmtlichen physischen und geistigen Bedürfnisse seines Le-

1) Politic. I. c.: ὥςπερ γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων ἀνάγκη διαιρεῖν, οὕτω καὶ πόλιν ἐξ ὧν σύγκειται, σκοποῦντες ὀψόμεθα καὶ περὶ τούτων μᾶλλον, τί τε διαφέρουσιν ἀλλήλων καὶ εἴ τι τεχνικὸν ἐνδέχεται λαβεῖν περὶ ἑκάστου τῶν ῥηθέντων.

2) Politic. I, 2.

3) ἡ οἰκία.

4) ἡ κώμη.

5) ἡ πόλις.

bens befriedigen kann [1]). Der Staat ist daher durch die Natur begründet, keine künstliche, sondern eine natürliche Verbindung und der Mensch ist von Natur ein bürgerlich geselliges Wesen [2]). Nicht damit Menschen an einem Orte gemeinschaftlich leben, oder damit sie von gegenseitigen Beleidigungen und ungerechten Handlungen zurückgehalten werden oder um des wechselseitigen Verkehres willen ist der Staat da. Das eben Angeführte bezeichnet zwar Bedingungen, welche zu seinem Bestehen unentbehrlich sind, aber diese machen einen Verein noch nicht zum bürgerlichen. Sondern das Wesentliche an ihm ist, daß die Familien und Geschlechter alle erfoderliche Anleitungen und Mittel zu einem edlen und glückseligen Leben in ihm finden [3]). Ein wesentlicher Charakter des Staates ist hiernach die Selbstgenugsamkeit oder Selbstständigkeit, der zufolge er seinen Bürgern Alles gewähren kann, was sie auf Erden bedürfen [4]).

III. Da nun die Familien die einfachsten Bestandtheile der Staatsverbindung ausmachen, so ist zuvörderst zu erwägen, von welcher Art die drei Verhältnisse sind,

1) Politic. l. c.

2) Politic. l. c.: ἐκ τούτων οὖν φανερόν, ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον.

3) Politic. III, 9.: φανερὸν τοίνυν, ὅτι ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου καὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν, ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἴπερ ἔσται πόλις· οὐ μὴν οὐδ' ὑπαρχόντων τούτων ἁπάντων ἤδη πόλις, ἀλλ' ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους.

4) Politic. l. c.

welche in der vollständigen Familie hervortreten. Was hier zunächst den schwierigeren Punct, das Verhältniß des Gebieters zu dem Sclaven betrifft, so ist Folgendes darüber zu bemerken. Zur Haushaltung ist der Besitz von Eigenthum und der Gebrauch desselben vermittelst dazu geeigneter Werkzeuge schlechterdings erfoderlich. Die Werkzeuge aber sind theils leblose theils belebte. Der Sclave ist der Bedeutung seines Begriffes nach nichts Anderes als ein belebtes Werkzeug, welches neben den leblosen und den übrigen belebten Werkzeugen nicht entbehrt werden zu können scheint. Er hat nur den Vorzug vor diesen, daß er den Befehl des Gebieters mit Verstand zu vernehmen und mit eigener Kraftthätigkeit zu befolgen vermag und er gehört seinem Herrn ganz und gar als Eigenthum an. Hierin besteht der Begriff des Sclaven [1]). Es fragt sich aber, ob überhaupt ein solches Verhältniß ein natürliches, oder ob es vielmehr mit dem Willen und der Ordnung der Natur im Widerspruch sey? [2]). Unstreitig gehört das Regieren und Regiertwerden in der gesammten Natur zu den unumgänglich nothwendigen, und dabei auch zu den wahrhaft nützlichen Dingen. Gleich von der Geburt an sind einige Wesen zum Gebieten, andere zum Gehorchen bestimmt. Das lebende Wesen selbst bestehet aus Leib und Seele, von denen jener das naturgemäß Dienende, diese das Befehlende ist. Und zwar findet sich in der menschlichen Individualität, insofern sie nicht entartet ist, eine doppelte Art von Regierung. Die Seele im Allgemeinen regiert den Körper mit einer despotischen Gewalt, die Vernunft hingegen lenkt das Begehrungsvermögen mit

1) Politic. I, 4.
2) Politic. I, 5.

einer republikanischen und königlichen [1]). Dies Verhältniß ist dem untergeordneten Theile heilsam, Gleichheit oder Ueberordnung kann demselben nur verderblich seyn. So auch findet es sich bei den Thieren, daß die zahmen ihrer angebornen Beschaffenheit nach besser sind als die wilden und daß es jenen von der Natur vorgeschrieben ist und zu ihrem Besten gereicht, von den Menschen beherrscht zu werden [2]). Ferner ist unter den beiden Geschlechtern das männliche von Natur das vorzüglichere, mithin ist es das herrschende Geschlecht [3]). Aus diesem Allen ergibt es sich, daß von der Natur durchgängig die Unterwürfigkeit des Geringeren unter das Höherstehende beabsichtigt worden, und daß, wenn es Menschen gibt, die auf ähnliche Weise sich von einander unterscheiden, wie die Seele vom Körper, diese auch in einem ähnlichen Regierungsverhältnisse zu einander stehen müssen. Nun lassen sich Menschen denken und gibt es solche, deren Wirksamkeit nur im Gebrauch ihres Körpers besteht und die nichts Besseres leisten können, als was sie mit ihren körperlichen Kräften auszurichten vermögen [4]). Solche sind von Natur Sclaven [5]) und ihr eigenes Wohl verlangt, daß sie von denjenigen beherrscht werden, deren Wirksamkeit im Gebrauche der geistigen

1) l. c.: ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν.

2) l. c.

3) l. c.

4) ὅσων ἐστὶν ἔργον ἡ τοῦ σώματος χρῆσις καὶ τοῦτ' ἔσται ἀπ' αὐτῶν βέλτιστον. Politic. I, 5.

5) Φύσει δοῦλοι.

Kräfte besteht. Angenommen wird hier also dies als entscheidender Grundsatz: die Natur pflegt in den Körpern und noch weit mehr in den Seelen der Menschen eine solche Verschiedenheit hervorzubringen, durch welche es natürlich, nothwendig und nützlich, mithin auch gerecht und billig wird, daß der eine Theil der Menschen über den anderen die nämliche Herrschaft führe, welche der Seele über den Leib gebührt [1]).

Wenn sich dies nun so verhält und unter der gesetzten Bedingung das Verhältniß zwischen Gebieter und Sclaven ein naturrechtliches ist, so erscheint es Manchen noch zweifelhaft, was von dem Zustande der bloß gesetzlichen Sclaverei zu halten sey, welche nach der Uebereinkunft Statt findet, daß die im Kriege Gefangenen Leibeigene der Ueberwinder sind [2]). Zwar Einige glauben, es sey abscheulich, daß jeder Ueberwältigte Eigenthum dessen werden müsse, der ihn zu bezwingen vermöge und bloß durch Gewalt der Stärkere sey. Dagegen wenden aber Andere ein, Derjenige, dem es gelinge, den Sieg zu gewinnen und seinen Gegner zu überwältigen, sey demselben an Vorzügen überlegen; überwiegende Gewalt könne nicht ohne überwiegende Tüchtigkeit seyn und hierdurch werde die Unterwürfigkeit des Besiegten unter den Sieger auch naturrechtlich gerechtfertigt [3]). Sie glauben, dies eben sey das Gerechte, daß

1) Politic. l. c.

2) Politic. I, 6.: ἔστι γάρ τις κατὰ νόμον δοῦλος καὶ δουλεύων· ὁ γὰρ νόμος ὁμολογία τίς ἐστιν· ἐν ᾧ τὰ κατὰ πόλεμον κρατούμενα τῶν κρατούντων εἶναί φασι.

3) l. c.

der Ueberlegene herrsche [1]). Jene dagegen halten hier, was die Billigkeit und das Wohlwollen verlangen, für das Gerechte [2]). Offenbar läßt sich das nicht vertheidigen, daß jeder im Kriege gewonnene Besitz von Sclaven an sich schon ein gerechter sey. Denn erstlich kann die Ursache, aus welcher der Krieg entstand, eine ungerechte seyn, demzufolge das in ihm Erbeutete ein unrechtmäßiger Erwerb ist. Zweitens wäre es doch ganz verkehrt, denjenigen einen Sclaven zu nennen, der es nicht verdient, ein solcher zu seyn. Hernach würden edelgeborene Menschen für rechtmäßige eigentliche Sclaven gelten müssen, wenn es sich zutrüge, daß sie gefangen genommen und verkauft würden [3]). Um dieser Ungereimtheit zu entgehen, sagen die Vertheidiger des Rechtes, im Kriege Sclaven zu machen, nicht Menschen der genannten Art, sondern lediglich Barbaren dürften Sclaven werden. Aber wenn sie dieser Meinung sind, so wollen sie eigentlich nicht, daß der Krieg Menschen zu Knechten mache, sondern daß derjenige Knecht sey, den die Natur dazu bestimmte. Sie nehmen an, es gebe Menschen, die überall Freigeborene, Andere, die es von Natur nirgends seyn. Sich selbst halten sie für Freie, die es nicht bloß im Vaterlande, sondern allenthalben sind, wohin sie auch kommen mögen; die Barbaren aber für eigentliche Sclaven, die lediglich in ihrer Heimat als Freie betrachtet werden. Dies behauptend hegen sie die richtige Ansicht, daß die Geistesvorzüge es sind, welche den Unterschied zwischen Freiheit und Knechtschaft begründen. Sie halten aber zugleich auch dafür,

1) αὐτὸ τοῦτο δίκαιον, τὸ τὸν κρείττονα ἄρχειν. l. c.

2) τοῖς μὲν εὔνοια δοκεῖ τὸ δίκαιον εἶναι. l. c.

3) l. c.

daß, wie immer Gleichartiges vom Gleichartigen in der Natur erzeugt werde, so auch nur Edle von Edlen abstammen. Jenes beabsichtigt zwar die Natur in der Regel, jedoch kann sie es nicht immer ausführen [1]). Hiernach steht fest, was vorhin nachgewiesen worden, daß es gewisse Menschen gibt, welche von Natur Knechte, Andere, welche von Natur Freie sind, und daß, insofern jene diesen dienen, das Dienstverhältniß in der Familie ein naturgemäßes ist. Indem nun das Interesse der Einen es eben so sehr erheischt, beherrscht zu werden, als das der Anderen, zu herrschen, so ist es Beiden unzuträglich, wenn die Herrschaft schlecht geführt wird. Denn Ein und dasselbe nützt dem Ganzen und dem Theile, der Seele und dem Körper. Der Sclave ist ein Theil seines Herrn, gleichsam ein getrennter belebter Theil des Körpers seines Gebieters [2]). Deswegen muß ein liebevolles Wohlwollen Statt finden zwischen Herrn und Knecht, insofern Beide von Natur zu ihrem Stande bestimmt sind. Dagegen kann ein solches Wohlwollen allerdings nicht eintreten, wo bloß durch Gesetz und Gewalt die Leibeigenschaft entstanden ist [3]).

112. Das Verhältniß zwischen Mann und Weib ist von Natur ein anderes, als das zwischen Herrn und Diener. Wo es von Natur freie Menschen gibt, da verbindet sich in der Ehe die freie Person mit der freien. Bei den Barbaren zwar tragen die Frauen das Loos der Knecht-

1) l. c.

2) ὁ δὲ δοῦλος μέρος τι τοῦ δεσπότου, οἷον ἔμψυχόν τι τοῦ σώματος, κεχωρισμένον δὲ μέρος. l. c.

3) l. c.

schaft, aber dies kommt eben daher, weil jene überhaupt keine von Natur freigeborene Menschen sind [1]). Dem Manne sollen in der Familie Weib und Kinder untergeordnet seyn, denn die Natur will, daß dem männlichen Individuum die Lenkung des weiblichen, dem Ausgebildeten die des Unerwachsenen zukomme; aber sie stehen zu ihm in ihrem Verhältniß als freie Wesen. Und zwar muß die Leitung des Mannes im Bezug auf die Frau der republikanischen Regierung, im Bezug auf die Kinder der königlichen gleichen [2]). Der Begriff der republikanischen Regierung enthält das, daß im Staate Regierende und Regierte ihren wesentlichen Rechten nach einander gleichstehen, daß sie auf gleiche Weise Bürger und den Gesetzen unterworfen sind. Nur deshalb, weil eine ausübende Gewalt an der Spitze sich befinden muß, gebührt den Inhabern derselben der Vorrang vor den übrigen Bürgern. In dem Begriffe der königlichen Regierung liegt, daß der Regierende zufolge einer Würde, die in einem Stamme dem Aeltesten und dem Haupte desselben angehört, und durch Liebe, die zwischen ihm und den Stammgenossen besteht, die ihm Untergebenen leitet [3]). Die Regierung über Freie unterscheidet sich überhaupt dadurch von der despotischen, daß letztere den Nutzen des Gebietenden, erstere den Nutzen dessen, dem geboten wird, zum Endzwecke hat [4]). Gemäß dem drei-

1) Politic. I, 2.

2) Politic. I, 8.: καὶ γὰρ γυναικὸς ἄρχει καὶ τέκνων, ὡς ἐλευθέρων μὲν ἀμφοῖν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ γυναικὸς μὲν πολιτικῶς, τέκνων δὲ βασιλικῶς. Ethic. Nic. VIII, 12.

3) l. c.

4) Politic. VII, 14.: ἔστι δ' ἀρχὴ ἡ μὲν τοῦ ἄρχοντος χάριν,

fachen Verhältniß in der Familie besitzt jedes Glied derselben seine eigenthümlichen Pflichten und muß nach den Tugenden streben, welche diesen entsprechen. Bei der Unterscheidung derselben ist zu berücksichtigen, daß es dem Knecht überhaupt nicht zukommt, zu wählen und zu wollen, daß die Frau einen untergeordneten, das Kind einen noch unausgebildeten Willen hat. Nur in dem Hausherrn kann und soll der durchaus entschiedene Wille und mit ihm die Vollkommenheit aller ethischen Tugenden sich finden [1]).

113. Die Erfodernisse, welche für den bürgerlichen Verein der Familien und Geschlechter sich ergeben und ohne deren Befriedigung das Ganze nicht bestehen kann, sind Nahrung, Handwerke und Künste, Waffen, um sowohl den Staat gegen äußere Feinde zu schützen als um in ihm die Befehle der Obrigkeit gegen Widerspenstige mit Gewalt durchzusetzen, ferner zureichende Geldmittel, dann auch öffentlicher Religionscultus, endlich Aufsicht über den Staat zur entscheidenden Beurtheilung dessen, was nothwendig, was im gegenseitigen Verhältnisse der Einwohner gerecht und was nützlich ist [2]). Hieraus entspringen folgende sechs Classen von geschäftsthätigen Theilnehmern an der Staatsverbindung: Ackerbauer, Handwerker und Künstler, Krieger, Männer, welche Geldgeschäfte treiben, Priester, Richter und Obrigkeiten [3]).

ἡ δὲ τοῦ ἀρχομένου· τούτων δὲ τὴν μὲν δεσποτικὴν εἶναί φαμεν, τὴν δὲ τῶν ἐλευθέρων.

1) Politic. I, 9.

2) Politic. VII, 8.

3) l. c.

Unter den Einwohnern sind nur diejenigen im eigentlichen und vollkommenen Sinne des Wortes Bürger zu nennen, welche gemäß der Verfassung an der Gesetzgebung, der Rechtspflege und der gesammten Verwaltung im Staat Antheil haben [1]). Dem höchsten Zwecke des Staates ist es nicht angemessen, daß die Bürger eine sitzende und dem Erwerbe gewidmete Lebensweise führen dürfen [2]), daß sie mithin Handwerker, Künstler und Kaufleute sind, weil diese Lebensweisen etwas Unedles und der Tugend Entgegengesetztes in sich enthalten. Auch dürfen sie nicht Ackerbauer seyn, weil sie der Muße benöthigt sind, um intellectuell und moralisch sich ausbilden und an der Verwaltung des Staates Theil nehmen zu können [3]).

114. Bei der Bestimmung der Beschaffenheit des besten Staates kommen vier Puncte in Betracht [4]). Es kann hier erstlich die Frage ihre Beantwortung finden, welche ist die beste Form desselben an sich [5]), d. h. dem bloßen Begriffe des bürgerlichen Vereines gemäß? Zweitens, welcher ist der vorzüglichste unter den wirklich vorhandenen Staaten [6])? Drittens, welche Staatsform ist für die meisten Völker die beste und angemessenste und vermag der

1) Politic. III, 1.: πολίτης δ' ἁπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὁρίζεται μᾶλλον, ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς.

2) Politic. VII, 9.: οὔτε βάναυσον βίον οὔτ' ἀγοραῖον δεῖ ζῇν τοὺς πολίτας.

3) l. c.

4) Politic. IV, 1.

5) ἡ κρατίστη ἁπλῶς.

6) ἡ ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστη.

Mehrzahl der Menschen das wünschenswertheste Leben zu gewähren [1])? Viertens, unter welchen an sich möglichen äußeren Bedingungen kann ein Staat der beste werden [2])? Was den ersten Punct betrifft, so ist zu bemerken, daß die Form des Staates auf der Form seiner Regierung beruht. Die Staatsform ist nämlich die in Hinsicht der Staatsgewalten festgesetzte Ordnung und zwar hauptsächlich in Hinsicht auf diejenige, welche als die oberste Macht die übrigen unter sich befaßt [3]). Die Staatsgewalt im Allgemeinen zerfällt in drei Richtungen oder Arten, in die rathschlagende und zugleich gesetzgebende Gewalt [4]), in die obrigkeitliche [5]), und in die richterliche [6]). Diese Gewalten können entweder vereint von den nämlichen Personen ausgeübt werden oder unter Verschiedene vertheilt seyn. Besonders ist dies entscheidend für die Staatsform, ob der ganze Umfang derselben, mithin die Machtvollkommenheit, die Oberherrschaft, in den Händen eines Einzigen, oder Weniger, oder der großen Menge sich befindet [7]).

Der Zweck des Staates ist die höchste Tugend und

1) ἡ μάλιστα πάσαις ταῖς πόλεσιν ἁρμόττουσα.

2) ποίας τινὰς δεῖ ὑποθέσεις εἶναι περὶ τῆς μελλούσης κατ' εὐχὴν συνεστάναι πόλεως.

3) Politic. III, 6.

4) τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν. Politic. IV, 14.

5) τὸ περὶ τὰς ἀρχάς. l. c.

6) τὸ δικάζον. l. c.

7) Politic. III, 7.: ἐπεὶ δὲ πολιτεία μὲν καὶ πολίτευμα σημαίνει ταὐτόν, πολίτευμα δ' ἐστὶ τὸ κύριον τῶν πόλεων, ἀνάγκη δ' εἶναι κύριον ἢ ἕνα ἢ ὀλίγους ἢ τοὺς πολλούς. κ. τ. λ.

Glückseligkeit aller seiner Bürger. Da er in der Gemeinschaft Vieler und durch dieselbe erreicht werden soll, so erscheint er als das Gemeinwohl, als das allgemeine Beste [1]), an welchem jeder Bürger seinen Antheil erhält und auf dessen gleichmäßiger Vertheilung die Gerechtigkeit beruht [2]). Demzufolge sind diejenigen Staatsformen dem Begriffe nach die gehörigen oder die besten [3]), als deren Hauptbedingung dies besteht, daß die im Besitz der höchsten Macht sich Befindenden, mögen es die Meisten im Volk, oder Wenige, oder nur ein Einziger seyn, lediglich das gemeine Beste bei ihrer Regierung beabsichtigen und fördern [4]). Wenn sie dagegen statt dessen nur ihr eigenes Wohl im Auge haben, so finden die Entartungen der gehörigen Verfassungen Statt [5]). Jene sind also 1) die königliche Regierung, da Einer die höchste Gewalt besitzt, welche er einzig für die öffentliche Wohlfahrt auszuüben bezweckt und vermag; 2) die aristokratische in engerer Bedeutung, da Mehrere in jenem Geiste regieren; 3) die republikanische, da dasselbe von der großen Menge gilt [6]). Die Entartung der ersten ist die tyrannische Regierung, die der zweiten die oligarchische, die der dritten die demokratische. In der tyrannischen verhält sich der Regent zu den übrigen Mitgliedern des Staates, wie der Hausherr zu seinen Sclaven, in

1) τὸ κοινῇ συμφέρον. Politic. III, 6.

2) Politic. III, 12.

3) αἱ ὀρθαὶ πολιτεῖαι, αἱ ἀριστοκρατίαι im weiteren Sinne.

4) Politic. III, 7.

5) αἱ παρεκβάσεις. l. c.

6) l. c.

der oligarchischen herrschen die Reichen, in der demokratischen die Unbemittelten [1]).

Es liegt in der Natur der Sache, daß Einem oder Wenigen nur dann die Herrschaft über das Ganze gebührt, wenn sie die übrigen Bürger an Tugenden übertreffen und durchaus die vorzüglichsten Menschen im Staate sind. Sie müßten, um ihre Herrschaft lebenslang mit Verdienst behaupten zu können, sich so zu ihren Unterthanen verhalten, wie nach dem gewöhnlichen Glauben Götter und Heroen zu den Menschen, vornehmlich in Hinsicht der geistigen Eigenschaften, so daß ihr Vorzug vor den ihnen Untergebenen unzweifelhaft und allgemein einleuchtend wäre [2]). Wenn dies nicht der Fall ist, wie es nicht leicht in der Wirklichkeit sich jemals finden wird [3]), so kann auch die Idee der wahren Basilie und Aristokratie nicht realisirt werden. Eben so wenig läßt sich von dem großen Haufen so viel intellectuelle und moralische Bildung erwarten, daß er nur nach dem Gesetze der Gerechtigkeit, nach der Vorschrift der Erhaltung und Beförderung des Gemeinwohls die Regierung führen werde [4]).

1) l. c.

2) Politic. VII, 14.

3) ἐπεὶ δὲ τοῦτ' οὐ ῥᾴδιον λαβεῖν, κ. τ. λ. l. c.

4) Unter den wirklich vorhandenen Staaten stellte sich hiernach natürlicher Weise dem Aristoteles keine vollkommene königliche, aristokratische und bürgerliche Regierung dar. Als die ausgezeichnetsten unter ihnen betrachtet er den lacedämonischen, den kretensischen und den carthaginiensischen, deren Formen unter einander verwandt waren und sich sehr von allen übrigen dem Aristoteles bekannten Verfassungen der Staaten der alten Welt unterschieden. Er schildert die Vorzüge und

115. Fragt man nun drittens, welche Verfassung die beste sey unter denen, die von den Menschen, wie sie nun einmal sind, verwirklicht werden können, und welche die angemessenste für die meisten Völker, so gelangt man durch folgende Betrachtung zu ihrem Begriffe [1]). In jedem Volke finden sich sehr Reiche und Angesehene, sehr Arme und Geringe und Solche, welche zwischen Beiden die Mitte halten. Dieser Mittelstand ist am meisten geeignet, der Vernunft zu gehorchen, was denjenigen weit schwerer fällt, die durch Macht, edle Geburt und Reichthum zu sehr hervorragen oder die umgekehrt von zu niedriger Herkunft, gar zu dürftig und unbedeutend sind. Die Einen sind der Gefahr ausgesetzt, übermüthig zu werden und böse Handlungen im Großen zu verüben, die Anderen der Gefahr, aus Niederträchtigkeit im Kleinen schlechte Streiche zu begehen [2]). Jene dulden es in der Regel nicht gern und verstehen es nicht recht, regiert zu werden, diese verstehen weder zu regieren noch einer anderen, als einer despotischen Herrschaft, sich zu unterwerfen. Jene sind geneigt, die Geringen zu verachten, diese, die Vornehmen zu beneiden, und beide Gesinnungen widersprechen dem Wohlwollen, welches in der bürgerlichen Verbindung herrschen soll. Die im Mittelstande Befindlichen dagegen sind von beiden Gesinnungen gleich weit entfernt. Auch leben sie deshalb weit mehr in einem ruhigen und sicheren Zu-

Mängel dieser drei genannten in der Kürze im neunten, zehnten und eilften Capitel des zweiten Buches seiner Politik.

1) Politic. IV, 11.

2) l. c.

stand als die Anderen; weil sie selbst nicht nach fremdem Gute trachten, wie die Armen, und weil ihre Habe nicht begehrt wird, wie das Eigenthum der Reichen [1]). Hieraus erhellet, daß ein Staat am besten verwaltet werden kann, in welchem der Mittelstand der vorherrschende ist und entweder absolut die Ueberzahl ausmacht oder doch relativ, in Rücksicht auf jede der beiden anderen Classen. Auch im letzteren Falle gibt er immer derjenigen das Uebergewicht, welcher er sich anschließt und läßt es nicht dazu kommen, daß die eine oder die andere Partei die Uebermacht erlange, daß folglich entweder Oligarchie oder Demokratie im Volke sich bilde. Sondern es wird durch seinen Einfluß und sein Walten eine Mischung von Oligarchie und Demokratie Statt finden, in welcher das Interesse der Angesehenen und Reichen und das der Geringen sich das Gleichgewicht halten muß, das Interesse des Mittelstandes aber mit dem des gesammten Staates zusammenfließt und dergestalt die beste unter den möglichen Staatsformen besteht.

Endlich muß man die allgemeinen äußeren Bedingungen erwägen, denen gemäß ein Staat möglicher Weise der beste werden und eine vortreffliche Verfassung erlangen und bewahren kann [2]). Unter diese gehört eine weder zu große noch zu kleine Menge der im Staate Beisammenlebenden. Daß die Geringfügigkeit der Anzahl seiner Bürger mit dem Begriffe seiner Selbstständigkeit nicht vereinbar sey, leuchtet ein. Aber auch eine zu sehr ins Große gehende Bürger-

1) l. c.

2) Politic. VII, 4.

zahl ist nichts weniger als wünschenswerth. Es findet ein bedeutender Unterschied Statt zwischen einem großen Staat und einem bloß menschenreichen. Eine übermäßig zahlreiche Masse in Ordnung zu halten ist für Menschen eine allzu schwere Aufgabe [1]). Ferner muß das Land, welches von dem Staat eingenommen wird, alle für seine Bedürfnisse erfoderliche Erzeugnisse darbieten und sie in solcher Menge gewähren, daß die Bürger mit Muße leben können, auf eine zwar mäßige, aber anständige Weise. Dann muß die Lage desselben so beschaffen seyn, daß den Feinden der Eingang sehr schwierig, aber den Bürgern es desto leichter wird, in fremdes Gebiet, wenn sie sich zur Führung eines Krieges gezwungen sehen, einzufallen. Auch muß es verhältnißmäßig nach seiner Größe leicht zu übersehen und es muß möglich seyn, bequem nach allen seinen Puncten hinzugelangen. Die Hauptstadt muß am Meere liegen und zugleich mit den sämmtlichen Oertern des Landes in der leichtesten Verbindung stehen [2]). Auch das Klima kommt unter den äußeren Bedingungen in Betracht. In den kalten Gegenden sind die Menschen muthvoll, aber es mangelt ihnen an Geist und an Talent zur Wissenschaft und Kunst. Sie behaupten daher zwar ihre Unabhängigkeit, jedoch besitzen sie keine gehörige Staatsverfassung und sie vermögen nicht die Herrschaft über ihre Nachbaren zu gewinnen. Die Bewohner des eigentlichen Asiens sind mit Verstand und Kunst begabt, aber muthlos, deshalb beharren sie stets im Zustande der Unterwürfigkeit. Hingegen das Geschlecht der Hellenen wohnt in der Mitte zwischen

1) l. c.

2) Politic. VII, 5. u. 6.

dem zu kalten Norden und dem zu heißen Süden und vereinigt in seinem Charakter Beides, Geist und Muth. Demnach bleibt es frei und befindet sich verhältnißmäßig in dem besten bürgerlichen Zustand und es würde alle Anderen zu beherrschen im Stande seyn, wenn es in einem einzigen Staate vereinigt wäre [1]).

116. Da im Wesentlichen der gleiche Endzweck dem einzelnen Menschen und der bürgerlichen Gemeinschaft vorgesteckt ist und da die beste Gemeinschaft unter die nämliche Begriffsbestimmung sich bringen läßt, wie der beste Mann, so ist es offenbar, daß die Tugenden, welche in Muße und im Frieden geübt werden, die Haupttugenden des Staates seyn müssen [2]). Der Friede muß in ihm immer als Zweck des Krieges und die Muße als Ziel der sorgenvollen Beschäftigungen betrachtet werden [3]). In diesem Sinne hat der Staat für die Erziehung seiner künftigen Bürger zu sorgen. Sie sollen zwar geschickt gemacht werden zu jenen Beschäftigungen und zum Krieg, aber noch mehr zum Frieden und zur Muße. Sie sollen verstehen,

1) Politic. VII, 7.: τὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων γένος, ὥσπερ μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους, οὕτως ἀμφοῖν μετέχει· καὶ γὰρ ἔνθυμον καὶ διανοητικόν ἐστι· διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων μιᾶς τυγχάνον πολιτείας.

2) Politic. VII, 15.

3) τέλος γὰρ εἰρήνη μὲν πολέμου, σχολὴ δ' ἀσχολίας. l. c.

das Nothwendige und Nützliche zu thun, aber noch mehr, das Edle und Gute zu üben [z]).

---

117. In dem vor uns liegenden Aristotelischen System ist die Ausbildung der Philosophie als Wissenschaft bis zu einem Puncte fortgeführt worden, dessen Höhe von den späteren Forschungen der griechischen Philosophenschulen nicht wieder erreicht wurde und von welchem aus erst im siebzehnten Jahrhunderte, mit dem Beginn einer selbstständigen neueren Philosophie unter den gebildetsten Völkern Europa's, ein eigentliches Fortschreiten erfolgt ist. Was nach dem Tode des Aristoteles bis zum Ende der dritten Periode, während welcher Zeit im Ganzen genommen die Philosophie unter den Hellenen ein eigenthümliches und kräftiges Leben noch behauptete, für den theoretischen Theil derselben geschah, das steht schon nicht mehr in dem Culminationspuncte der griechischen Speculation. Nur ihr praktischer Theil, der nach einer rein wissenschaftlichen Würdigung der Sache rücksichtlich auf die systematische Begründung als der untergeordnete und als durchaus abhängig von dem ersteren erscheint, erlangte während dieser Zeit, vornehmlich durch den schärfer ausgesprochenen Gegensatz zwischen dem Eudämonismus und dem moralischen Rigorismus, eine noch sorgfältigere Ausbildung, als ihm bisher

z) δεῖ μὲν γὰρ ἀσχολεῖν δύνασθαι καὶ πολεμεῖν, μᾶλλον δ᾽ εἰρήνην ἄγειν καὶ σχολάζειν, καὶ τἀναγκαῖα καὶ τὰ χρήσιμα δεῖ πράττειν, τὰ δὲ καλὰ δεῖ μᾶλλον. Politic. VII, 14.

geworden. Diese erhielt er in den beiden Schulen welche nicht lange nach dem Tode des Aristoteles ungefähr gleichzeitig in Athen entstanden und neben der Akademie und dem Lykeon bis zum Untergange der philosophischen Lehranstalten dieser Stadt sich behaupteten, in der Epikureischen und in der stoischen, am meisten in der letzteren. Hauptsächlich aus diesem Grunde macht die stoische und wenn gleich in geringerem Grade, gleichfalls die Epikureische Philosophie auf unser Interesse Anspruch. Doch ist anzuerkennen, daß beide, in dem nämlichen Abstande von einander, auch aus dem theoretischen Gesichtspunct erwogen, wegen ihres systematischen Charakters, wegen der Klarheit und Schärfe in ihren Begriffsbestimmungen und wegen der Consequenz in ihren Lehrsätzen, manche interessante und lehrreiche Seite uns darbieten. Nur müssen wir bedauern, daß wir uns hier wieder in dem nämlichen Falle befinden, wie bei der Schilderung der ersten Periode, bloß aus Fragmenten und aus Quellen vom zweiten Rang unsere Kenntniß der Leistungen beider Schulen während dieser dritten Periode schöpfen zu können.

Unserer näheren Erwägung würdig ist auch die zugleich mit dem Stoicismus hervorgetretene Lehre und Wirksamkeit der neueren Akademie, nicht bloß wegen ihrer polemischen Stellung zu der Stoa, durch welche in beiden Schulen der Eifer und Fleiß lebendig angeregt wurde, sondern auch wegen der Eigenthümlichkeit ihrer Ansicht vom menschlichen Erkenntnißvermögen, einer Ansicht, die schon mit einigen bemerkenswerthen Gründen und mehr noch als mit Gründlichkeit, mit dialektischer Kunst und Gewandtheit von ihnen

vorgetragen wurde und welche, wie man in neuerer Ze
bestimmter anerkannt hat, in ihrer ganzen Stärke schlech
terdings erwogen, geprüft und berichtigt werden muß, be
vor ein unerschütterliches Fundament zum Gebäude der phi
losophischen Wissenschaft gelegt werden kann. Leider wis
sen wir von ihren Behauptungen lediglich aus Berichten
der Späteren.

118. Bevor wir zur Betrachtung der drei genannten Schulen uns wenden, werfen wir einen Blick auf die Nachfolger des Aristoteles, soweit sie dem gesammten Zeitraum angehören, den die zweite und dritte Periode ausfüllen, da von ihnen aus ähnlichen Gründen, wie von den älteren Akademikern, weil ihre Bemühungen nicht merklich auf die Fortbildung der Philosophie eingewirkt, und weil die Nachrichten über sie zu unvollständig sind, nichts für unseren Gesichtspunct Merkwürdiges zu berichten ist. Eine auffallende Erscheinung müßte es uns seyn, daß, wie wir finden werden, das Aristotelische System keinen beträchtlichen Einfluß auf die stoische und Epikureische Lehre und auf die Bestrebungen der neueren Akademie geübt, wenn dies uns nicht durch das Schicksal der Aristotelischen Schriften und durch das Wenige, was wir von den Peripatetikern wissen, erklärt würde.

Aristoteles ließ den Theophrastos aus Eresos auf Lesbos als seinen Nachfolger im Vorstand über die peripatetische Schule und zugleich als den Erben seiner eigenen Werke und seiner gesammten Bibliothek zurück [1]. Dieser

1) Diog. Laert. V, 36. seq. Strab. IX. p. 384. ed. Siebenk. Sext. Emp. adv. Math. VII, 217. seq. Simplic. in Arist. Phys. fol. 225. a. Gell. Noct. Att. XIII, 5. Cic. Quaest.

scheint uns nach Allem, was von ihm angeführt wird, als ein scharfsinniger und in Hinsicht des Umfanges und der Gründlichkeit seiner Kenntnisse dem Aristoteles nahe stehender Gelehrter. Er war ein großer Naturforscher; auch seine Beredsamkeit wird gepriesen, wie ihm denn wegen dieses Talentes Aristoteles den Namen Theophrastos erst gegeben haben soll, da er eigentlich Tyrtamos hieß [1]). Seine ausgezeichneten intellectuellen Eigenschaften in Verbindung mit einem edlen und liebenswürdigen Charakter erwarben ihm die hohe Achtung der Athenienser und verschafften ihm auch in weiteren Kreisen unter seinen Zeitgenossen Ruhm. Die peripatetische Schule stand unter ihm in solchem Ansehen, daß an seinem Unterrichte gegen zweitausend Schüler Theil nahmen [2]). Auch er verfaßte, wie Aristoteles, eine zahlreiche Menge von Schriften, deren Titel Diogenes Laertios aufzählt. In der Hauptsache blieb er bei dem philosophischen Lehrbegriffe seines Vorgängers. Seine Abweichungen in einigen Puncten desselben kommen so wenig, wie seine naturhistorischen Leistungen, für unsere Darstellung in Betracht [3]).

Acad. I, 9. de Finib. V, 4. u. 5. de Nat. Deor. I, 13. de Legib. III, 5.

1) Diog. Laert. V, 38. Cic. Orat. 19.

2) Diog. Laert. V, 37.

3) Von seinen philosophischen Schriften haben sich nur noch die ἠθικοὶ χαρακτῆρες erhalten, eine Anzahl kurzer Schilderungen von moralischen Fehlern, die aber vielleicht nichts weiter als spätere Auszüge aus seinen ethischen Schriften sind. Ferner wird ihm zugeschrieben ein Fragment einer Metaphysik, welches zwar Aristotelische Ansichten ausspricht, aber doch einen zu unbedeutenden Inhalt hat, um nach inneren

Hätten die auf Theophrastos folgenden Peripatetiker mit gleicher Treue, wie er, die Aristotelischen Lehrbegriffe festgehalten oder sie wenigstens mit gleicher Genauigkeit gekannt und hätten die Werke des Aristoteles von den mit ihnen gleichzeitig in Athen philosophirenden Anhängern der anderen Schulen studirt werden können, so würde unfehlbar eine bedeutendere Einwirkung der Aristotelischen Philosophie auf die Forschungen dieser letzteren haben sichtbar werden müssen. Aber wir haben früher gesehen, daß die Werke des Aristoteles nebst denen des Theophrastos, nachdem dieser sie im Originale seinem Schüler Neleus hinterlassen, der sie nach Skepsis bringen ließ, bevor auch nur eine einzige vollständige Abschrift von ihnen genommen war, gegen zweihundert Jahre lang daselbst im Verborgenen blieben. Nur von wenigen Aristotelischen Schriften und noch dazu nur von den populär geschriebenen oder den exoterischen, von denen schon bei Lebzeiten des Aristoteles Abschriften verbreitet worden waren, blieben Exemplare in den Händen der Peripatetiker [1]). Hierdurch wird uns um so leichter begreiflich, was Cicero bemerkt [2]): die auf Theo-

Gründen für seine Arbeit gelten zu können. Außerdem besitzen wir noch von ihm eine Historia Plantarum, Libb. X, eigentl. nur IX, da von dem letzten bloß ein Paar Sätze übrig sind, De Causis plantarum Libb. VI, und mehrere kleinere naturhistorische Aufsätze.

1) Strab. XIII. p. 608. Plut. Vit. Syllae. p. 468.

2) de Finib. V, 5.: simus igitur contenti his (Aristotele et Theophrasto), namque horum posteri, meliores illi quidem, mea sententia, quam reliquarum philosophi disciplinarum, sed ita degenerant, ut ipsi ex se nati esse videantur. etc.

phrastos folgenden Lehrer im Lykeon, mit Ausnahme von Kritolaos, hätten sich von ihren beiden Vorgängern so sehr entfernt, daß sie ganz unabhängig von ihnen dazustehen scheinen. Schon die nächsten Nachfolger des Theophrastos, Straton aus Lampsakos und Lykon aus Troas wurden hierdurch in die Lage gesetzt, ihre eigenen Lehren mit denen des Aristoteles nicht mehr gehörig vergleichen und die Puncte ihrer Uebereinstimmung oder Abweichung von denselben nicht sicher genug bestimmen zu können. So verlor sich bald die genauere Kenntniß des ächten Aristotelischen Systemes und dasselbe erlangte nicht die ihm gebührende Berücksichtigung während der übrigen Zeit des kräftigeren Lebens der griechischen Philosophie.

Unter den unmittelbaren Schülern des Aristoteles waren nächst Theophrastos Eudemos von Rhodos [1]) und Dikäarchos von Messene [2]) die berühmtesten. Unter den Schülern des Theophrastos ist neben Straton [3]) besonders Demetrios Phalereus [4]) zu bemerken, aus Phaleron bei Athen,

1) Simplic. in Arist. Phys. fol. 10. b. 11. a. 21. a. u. b. 29. a. Boethius de hypoth. Syllog. p. 606. Gell. Noct. Att. XIII, 5.

2) Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. II, 31. adv. Math. VII, 349. Euseb. praep. evang. XV, 9. p. 810. Stob. Ecl. I. p. 796. u. 870. Cic. Quaest. Tusc. I, 10. u. 31.

3) Diog. Laert. V, 58. seq. Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. III, 32. u. 136. seq. adv. Math. VII, 350. X, 155. 177. 228. Simplic. in Arist. Phys. fol. 168. a. 225. a. Stob. Ecl. I. p. 250. 298. 348. u. 380. Plut. adv. Colot. p. 1115. a. Plut. de Plac. Phil. IV, 5. Cic. Quaest. Acad. I, 9. II, 38. de Finib. V, 5. de Nat. Deor. I, 13.

4) Diog. Laert. V, 75—85. Cic. de Orat. II, 23. de Finib. V, 19. de Legib. III, 6.

der nicht minder durch seine politische Wirksamkeit und durch seine Beredsamkeit, als durch seine philosophische Leistungen sich auszeichnete. Auf Lykon [1]) folgten Ariston aus Keos [2]), Kritolaos aus Phaselis [3]) und Diodoros aus Tyros [4]), welcher in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhundertes vor Christo blühte. Von den nachfolgenden Vorstehern der peripatetischen Schule bis zum Andronikos von Rhodos, um 80 vor Christo, dem Sammler und Anordner der wieder zum Vorschein gekommenen Aristotelischen Werke, haben sich nicht einmal die Namen erhalten.

1) Diog. Laert. V, 65 — 74. Clem. Alex. Strom. II, p. 416. d. Cic. Quaest. Tusc. III, 32.

2) Diog. Laert. V, 70. u. 74. Strab. X. p. 658. Cic. de Finib. V, 5.

3) Clem. Alexand. Strom. p. 301. b. 574. a. 416. d. Plut. de Exil. p. 605. Stob. Ecl. I. p. 58. u. 252. Cic. Quaest. Tusc. V, 17. de Finib. V, 5. Orat. I, 11.

4) Clem. Alexand. Strom. I. p. 301. b. II. p. 415. c. Stob. Ecl. I. p. 58. Cic. Quaest. Acad. II, 42. de Finib. II, 6. V, 5. Orat. I, 11.

Dritte Periode.

Von Epikuros und Zenon aus Kittion bis zum Ende des Streites zwischen der Stoa und der neueren Akademie.

---

die früheren Forschungen bereits vorgedrungen, zu bedeutenderen Ansichten und Entdeckungen sich zu erheben und aus einer eigenthümlichen speculativen Weltanschauung ein originelles System zu entwickeln vermocht hätte. Aber die Reproduction und Combination der schon vorhandenen Lehrbegriffe, auf welche die hier in Betracht kommenden Philosopheme in der Hauptsache sich beschränkten, war doch noch mit Selbstthätigkeit des in der ungetrübten Sphäre ächter Vernunftforschung sich bewegenden Gedankens verbunden. Diese Thätigkeit verknüpfte noch die angenommenen Lehrbegriffe zu einer achtungswerthen systematischen Einheit, und die alten, natürlicher Weise mit manchen Zusätzen und modificirenden Bestimmungen versehenen Materialien erschienen hier in einer neuen Form, in welcher sie eine neue Aufmerksamkeit und Prüfung verdienten und verdienen. Neben dem Mangel an Originalität zeigt sich darin der Charakter der Leistungen dieser Periode im Unterschiede von den Platonischen und Aristotelischen, daß die praktische Tendenz durchaus leitend und bestimmend wurde. Man stellte die Untersuchungen der Logik und Physik eigentlich bloß wegen ihres Verhältnisses zur Ethik an, deren Lehrsätze durch jene theils vorbereitet, theils begründet werden sollten. Nur in den Systemen der beiden Koryphäen der hellenischen Philosophie hielten sich das theoretische und das praktische Interesse ein der Sache angemessenes Gleichgewicht, ein Gleichgewicht, von welchem während der ersten Periode, da ausschließlich das theoretische Interesse den noch einseitigen physikalischen Speculationen zum Grunde lag, nicht die Rede seyn konnte, und welches bald nach Aristoteles in das entschiedene Vorherrschen des praktischen

sich verlor. Wenn wir in der Aristotelischen Metaphysik ausgesprochen sehen, daß die Weisheit als Erkenntniß der Grundursachen nicht für irgend einen Bedarf, einen Nutzen und Gebrauch, sondern einzig um ihrer selbst willen gesucht werde [1]): so machte sich im Gegentheile nunmehr die Meinung geltend, die Philosophie besitze ihre Bedeutung und ihren Werth nur als die Lehre und Kunst, welche zu dem höchsten Ziel alles Trachtens, dem auf Wohlverhalten beruhenden Wohlergehen führe.

Ein drittes Unterscheidungsmerkmal dieser Periode, wenn wir sie mit der vorhergehenden vergleichen, liegt in dem unmittelbaren und beträchtlicheren Einflusse des Skepticismus auf die dogmatischen Versuche. Die skeptische Betrachtungsweise war bis auf Platon nur in der rohen Gestalt von Sophismen oder in abgerissenen Andeutungen und Klagen über die Mangelhaftigkeit und Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß hervorgetreten. Erst im Zeitalter des Aristoteles erhielt sie durch Pyrrhon aus Elis die bestimmtere Form einer dem Dogmatismus entgegengesetzten und die assertorische Beantwortung der philosophischen Fragen für unmöglich erklärenden Ansicht, die selbst eine philosophische genannt werden kann, weil sie das Seyn der Dinge im Allgemeinen nebst dem allgemeinen Wesen unseres Erkennens betrifft und in der wissenschaftlichen Absicht, den täuschenden Schein der Wahrheit zu enthüllen und die Schranken der menschlichen Intelligenz zu bestimmen, durch Vernunftgründe sich zu stützen strebt. Den erwähnten Einfluß erlangte sie vornehmlich in derjenigen Mo-

1) Met. I, 2.

dification, in der sie von der neueren Akademie ergriffen wurde und in der ein Sextus Empirikus sie von dem Pyrrhonismus (als dem Skepticismus im engeren eigentlicheren Sinn) unterscheidet. Hier bewirkte sie den Streit zwischen dieser Akademie und der Stoa über das Kriterium der Wahrheit unserer Erkenntnisse [1]. Epikuros und Zenon von Kittion stifteten ungefähr gleichzeitig ihre Schulen, welche bereits blühten, als Arkesilaos den Lehrstuhl in der Akademie bestieg. Wir stellen in unserer Beschreibung das Epikureische System dem stoischen voran, theils um von dem verhältnißmäßig minder bedeutenden zu dem wichtigeren fortzuschreiten, theils auch, weil das erstere gleich durch Epikuros selbst seine Vollendung erlangte, während das stoische eine fortschreitende Ausbildung in der Behandlung späterer Anhänger erfuhr und im Kampfe mit der neueren Akademie sich allmählig entwickelte.

1) Da in diesem Streite die wichtigste Beziehung gegeben ist, nach welcher überhaupt der Skepticismus des Alterthumes unsere Aufmerksamkeit verdient und da übrigens die dem Pyrrhonismus eigenthümlichen Gründe des Zweifels an der Zuverlässigkeit der Erkenntnisse von geringerer Erheblichkeit sind, so begnügen wir uns damit, im Vorbeigehen, bei Gelegenheit der Schilderung der neueren Akademie, eine kurze Erwähnung der außerhalb der Akademie, von Pyrrhon an, im Alterthume berühmt gewordenen Skeptiker zu thun.

I. Das System des Epikuros.

120. Epikuros ward im dritten Jahre der hundert und neunten Olympiade, 342 vor Christo, sechs Jahre nach Platon's Tod, in dem atheniensischen Demos Gargettos geboren [1]. Seine frühere Jugend brachte er auf Samos zu, wohin sein Vater Neokles als einer der zweitausend Colonisten gezogen, die nach Bezwingung der aufrührerischen Einwohner dieser Insel von Athen dorthin geschickt worden waren [2]. In seinem achtzehnten Jahre kehrte er nach Athen zurück. Hier blieb er aber nicht lange, da die Stadt nach dem 323 vor Chr. erfolgten Tod Alexander's von Macedonien einen harten Druck durch Perdikkas erlitt, sondern er begab sich nach Kolophon. Auch diesen Aufenthaltsort verließ er nach einigen Jahren, lebte eine Zeitlang zu Mitylene und später zu Lampsakos [3]. Fünf Jahre hindurch hatte er bereits in diesen Städten mit glücklichem Erfolge Philosophie gelehrt, als

1) Diog. Laert. X, 1. 4. u. 14. Suid. s. v. Ἐπίκουρος.
2) Strab. XIV. p. 689. Diog. Laert. X, 1. Cic. de Nat. Deor. I, 26.
3) Diog. Laert. X, 15.

er den Entschluß faßte, auf dem für eine solche Wirksamkeit und für seine Talente angemessensten Schauplatz, in seiner Vaterstadt selbst, als Lehrer aufzutreten [1]). Er vereinigte hier seine Anhänger zu einer geschlossenen Gesellschaft, welche in einem von ihm gekauften Garten nach einer festgesetzten Regel der Mäßigkeit, in strenger Beschränkung aller überflüssigen Genüsse und Bedürfnisse, mit ihm zusammen lebte, auf ähnliche Weise, wie in der Vorzeit die Pythagorische. Durch das engste Band der Freundschaft verknüpft erhielt sie sich von gemeinschaftlichen Beiträgen, ohne jedoch, wie die Pythagoreer gethan, ihr Vermögen in eine Gemeinkasse zusammenzulegen, weil dies nach dem Urtheile des Epikuros ein gegenseitiges Mißtrauen, wie es unter wahren Freunden durchaus nicht bestehen könne, vorausgesetzt haben würde [2]). Der einzige Zweck dieses Bundes war, in Bewahrung und Ausübung der Grundsätze seines Stifters das Ideal der ächten Weisheit, mithin, was ihm für gleichbedeutend galt, der wahren Glückseligkeit möglichst zu verwirklichen, einer Glückseligkeit, für deren wesentliche Bedingung Epikuros und die Seinigen den Genuß der innigsten Freundschaft hielten. Die Beschaffenheit dieses Vereines entsprach der Absicht einer Lehre, welche durchaus auf das Praktische gerichtet war, auf die Begründung und Erhaltung einer Gesinnung, Denkart und Handlungsweise, in deren Uebung das möglichst vollkommene und dauerhafte Wohlbefinden, als das oberste Ziel des gesammten menschlichen Strebens, erreicht werden sollte.

1) Diog. Laert. X, 2.

2) Diog. Laert. X, 10. Cic. de Finib. I, 20.

Die Lebensweise und Dürftigkeit seiner Eltern scheint Ursache gewesen zu seyn, daß Epikuros in seiner Jugend die gelehrte Bildung, zu der seine Anlagen ihn berechtigten, nicht erlangte [1]). Er selbst soll von sich behauptet haben, daß er ein Autodidakt sey, insofern er keines Lehrers mündlichem Unterrichte seine philosophischen Kenntnisse und Grundsätze verdanke [2]). Zwar hatte er hier und da Philosophen gehört, z. B. in Samos einen gewissen Platoniker Pamphilos und so auch den Demokriteer Nausiphanes, jedoch nach seinem Dafürhalten keinen Gewinn aus ihren Vorträgen gezogen [3]). Dessenungeachtet ist es unbestreitbar, was er auch wohl nie hat in Abrede stehen wollen, daß er den Inhalt seines Systemes größtentheils jenen Denkern der Vorzeit verdankte, denen er in seinen physikalischen und in seinen ethischen Ansichten folgte. Was die physikalischen betrifft, so ergriff er die Grundsätze der atomistischen Theorie, die er fast unverändert sich aneignete und nur in wenigen Puncten noch vernunftmäßiger und folgerichtiger auszubilden suchte. In Hinsicht der Ethik schloß er sich an die kyrenaische Lehre an. Nach der Art, wie überhaupt die Ethik von den Griechen betrachtet und behandelt wurde, machte die Festsetzung des Verhältnisses zwischen der Glückseligkeit und den Mitteln, durch welche diese erworben wird, ihren Hauptpunct aus. Da nun die

1) Cic. de Finib. I, 7.: est enim (Epicurus), quod ita tibi videri necesse est, non satis politus iis artibus, quas qui tenent, eruditi appellantur. Sext. Empir. adv. Math. I, 1.

2) Diog. Laert. X, 12. Cic. de Nat. Deor. I, 26. Sext. Empir. adv. Math. I, 3. Plutarch. non posse suaviter vivi sec. Epic. pag. 1100. a.

3) Diog. Laert. X, 13. Cic. l. c.

drei wesentlichen Verschiedenheiten der möglichen philosophischen Vorstellungen über diesen Punct in der kynischen, in der Aristippischen und in der Platonischen Moral hervorgetreten waren, so blieb damals auch den selbstdenkenden Köpfen nur übrig, eine dieser Lehrmeinungen zu wählen und die gewählte etwa mit eigenthümlichen näheren Bestimmungen zu versehen. Epikuros ward durch seine Individualität zu dem Eudämonismos hingezogen, den er so sehr veredelte, als es bei seiner atomistischen Naturphilosophie nur möglich war. Er soll übrigens ein sehr fruchtbarer Schriftsteller gewesen seyn und alle seine philosophirenden Volksgenossen, mit Ausnahme des Stoikers Chrysippos, an Menge der von ihm hinterlassenen Werke übertroffen haben, deren fast gänzlichen Verlust wir beklagen müssen [1]).

1) Diog. Laert. X, 26—28. vergl. Diog. Laert. in prooem.: πολλὰ δὲ Ζήνων (συνέγραψε), πλείω Δημόκριτος, πλείω Ἀριστοτέλης, πλείω Ἐπίκουρος, πλείω Χρύσιππος. Von seinen Werken hat sich nichts anderes zuverlässig Aechtes erhalten, als einige zu Herculanum aufgefundene unbedeutende Fragmente seiner Schrift περὶ φύσεως, die nach Diogenes Laertios aus sieben und dreißig Büchern bestanden. (Epicuri Fragm. Libb. II. et XI. de Natura in voluminib. papyr. ex Herculano erutis reperta etc. illustrata a Car. Rosinio, emendatius edid. Jo. Conr. Orellius. Lips. 1818.) Bei Diogenes, dessen zehntes Buch ganz von Epikuros handelt, finden sich neben anderen kürzeren Auszügen aus Epikureischen Schriften drei angebliche Sendschreiben desselben an Freunde, welche eine Skizze seiner gesammten Philosophie enthalten und wenn gleich nicht in dieser Form, dennoch dem Wesentlichen ihres Inhaltes nach von ihm selbst herzurühren scheinen. Auch hat uns Diogenes eine Anzahl von Sentenzen aufbewahrt, welche die sogenannten κύριαι δόξαι des Epikuros seyn sollen, die von ihm aufgestellten Hauptgrundsätze der theoretischen und praktischen Weisheit, die jeder Epikureer

Daß sein moralischer Charakter in späteren Zeiten von den Gegnern seines Systemes angegriffen und verläumdet worden sey, erzählt uns Diogenes Laertios, vertheidigt ihn aber mit vieler Wärme und versichert, was auch Cicero bestätigt und wofür der Geist seiner ethischen Lehren ungeachtet ihres mangelhaften Principes spricht, sein Leben sey in jeder Hinsicht tadellos, ja musterhaft, und seine Persönlichkeit sey eben so ehrwürdig als liebenswürdig gewesen [1]). Er starb im zweiten Jahre der hundert und sieben und zwanzigsten Olympiade, 271 vor Christo, in einem Alter von zwei und siebzig Jahren [2]).

121. Das Philosophiren erklärte Epikuros für eine Geistesthätigkeit, welche durch Ueberlegung und Auffindung vernünftiger Maximen dem menschlichen Leben die Glückseligkeit verschafft [3]).

Glückselig kann der Mensch nur werden, wenn er weiß, was er zu wählen und zu vermeiden hat. Dies vermag er aber nicht zu wissen, wenn er nicht im Allgemeinen die gesammte Natur und das Wesen aller Dinge erkennt, so daß er hiernach die Stellung, die ihm in der Welt angewiesen ist, und den Werth der Dinge in Bezie-

wörtlich im Gedächtnisse festhielt und als die vollgültigsten Normen des vernünftigen Denkens und Handelns betrachtete. Cic. de Finib. II, 7.

1) Diog. Laert. X, 2—10. Cic. de Finib. II, 25.

2) Diog. Laert. X, 15. Cic. de Fato 9.

3) Sext. Empir. adv. Math. XI, 169.: Ἐπίκουρος μὲν ἔλεγε, τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.

hung auf ihn selbst zu beurtheilen im Stand ist. Um sich in den Besitz einer richtigen Naturerkenntniß zu setzen und die Wahrheit derselben zur Gewißheit zu bringen, muß er die Einsicht in die Zuverlässigkeit seines Erkenntnißvermögens gewonnen haben und der Kriterien sich bewußt geworden seyn, nach welchen die Wahrheit von dem Irrthume zu unterscheiden ist.

Gemäß diesen drei Aufgaben läßt Epikuros die Philosophie in drei Theile zerfallen, in die Ethik, die Physik und in die Erkenntnißtheorie [1]). Zur Benennung der letzteren zog er dem damals gebräuchlichen Ausdrucke „Logik oder Dialektik" das Wort „Kanonik" [2]) vor. Denn er wollte diese Lehre weit einfacher behandelt wissen, als es in der Platonischen und Aristotelischen Schule geschah, und nur die wenigen Regeln [3]) in ihr aufstellen, nach denen die Wahrheit einer Erkenntniß beurtheilt werden kann [4]). Im systematischen Zusammenhange geht die Kanonik als Einleitung und Propädeutik der Physik und diese wiederum der Ethik, um deretwillen sie bearbeitet wird, vorher [5]). Diesen Gang müssen wir daher ebenfalls in unserer Schilderung des Epikureischen Systemes befolgen.

1) Diog. Laert. X, 29. seq. Sext. Empir. adv. Math. VII, 14. u. 15. Senec. Epist. 89.

2) τὸ κανονικόν.

3) κανόνες.

4) Diog. Laert. l. c. Sext. Empir. adv. Math. VII, 22. Cic. de Finib. I, 7.

5) Diog. Laert. X, 31. Sext. Empir. l. c.

1. Kanonik.

122. Die Kanonik überläßt die Untersuchung des Ursprunges der menschlichen Erkenntnisse und Vorstellungen der Physik. Sie beantwortet nur die Frage, vermittelst welcher Kennzeichen man ihrer Wahrheit, und insofern sie dem Irrthum unterworfen sind, auch ihrer Falschheit gewiß werden könne.

In unserem Erkennen vereinigen sich die Thätigkeiten der Sinneswahrnehmung [1]) und der Einbildungskraft [2]), durch welche wir die sinnenfälligen Objecte bloß anschaulich uns vergegenwärtigen, mit den gedachten Vorstellungen [3]) und den vernünftigen Ueberlegungen [4]), durch welche wir im Urtheil [5]) und im Schlusse [6]) Meinungen [7]) über die Gegenstände fassen, oder, was dasselbe sagt, Behauptungen fällen [8]).

Wahr überhaupt ist eine Vorstellung, wenn sie in uns durch Einwirkung eines Gegenstandes entsteht, der wirklich vorhanden ist, und wenn sie demselben völlig ent-

1) αἱ αἰσθήσεις.

2) αἱ φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας.

3) αἱ προλήψεις.

4) λόγος.

5) κρίσις.

6) λογισμός.

7) δόξαι.

8) Diog. Laert. X, 31. seq.

spricht [1]). Der Charakter dieser Wahrheit kommt schlechthin immer der bloßen Sinnesanschauung zu, welche daher auch die Erscheinung [2]) des realen Objectes oder die sinnliche Gewißheit der Gegenwart desselben [3]) genannt werden kann [4]). Die Sinne nämlich unterscheiden nicht die Dinge selbst von den verschiedenen Weisen, wie diese unter verschiedenen Umständen sich uns darstellen, und sie urtheilen nicht über die Beschaffenheiten und die Verhältnisse der Dinge; sondern sie fassen lediglich auf, was vermittelst der natürlichen und nothwendigen Functionen ihrer Organe der Seele sich darbietet. Das Eigenthümliche des Sinnes ist, nur dasjenige zu vernehmen, was gegenwärtig ist und ihn anregt [5]). Die Sinneswahrnehmung ist von Seiten des empfindenden Subjectes ein leidender Zustand, der durch etwas wirkendes Objectives hervorgebracht und demselben entsprechend seyn muß. Wie die beiden Grundaffecte, die in allen übrigen Affecten wiedererscheinen, die Gefühle der Lust und Unlust, aus wirkenden Ursachen entspringen und denselben angemessen Statt finden und wie es unmöglich ist, daß Dasjenige, was uns entweder Lust oder Unlust bringt, nicht entweder ein Angenehmes oder

1) ἀληθὴς φαίνεται φαντασία, φασὶν οἱ Ἐπικούρειοι, ὅταν ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντός γε καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον γίνηται. Sext. Empir. adv. Math. VII, 205. Vergl. VIII, 9.

2) ἡ φαντασία.

3) ἡ ἐνάργεια.

4) Sext. Empir. adv. Math. VII, 203. VIII, 9. Plut. Plac. Phil. IV, 9. Cic. Quaest. Acad. II, 25. u. 32. de Nat. deor. I, 25.

5) Sext. Empir. adv. Math. VII, 210.

ein Unangenehmes sey, so rühren die Wahrnehmungen der Außenwelt gleichfalls von verursachenden Gegenständen her, welche letztere unmöglich etwas Anderes seyn können, als was in jenen sich kundgibt [1]). Was gesehen wird, ist wirklich ein Sichtbares und scheint es nicht bloß zu seyn, was betastet wird, ist ein Undurchdringliches, u. s. w. Jede Sinnesanschauung ist vernunftlos [2]), d. h. sie ist vor aller vernünftigen Ueberlegung und ganz unabhängig von einer solchen in uns vorhanden; mithin ist die Gewißheit, die ihr zukommt, eine unmittelbare. Sie ist durchaus zuverlässig und unfähig, verfälscht zu werden. Denn so wenig sie durch sich selbst entstehen und durch sich selbst Veränderungen erleiden kann, eben so wenig kann sie durch etwas Anderes verändert werden [3]). Zu ihrer Eigenthümlichkeit läßt sich Nichts hinzusetzen und von derselben Nichts abnehmen. Nichts vermag die Sinneswahrnehmungen in ihrer reinen Sphäre zu berichtigen und zu widerlegen. Weder zwei Empfindungen des nämlichen Sinnes können, die eine gegen die andere, ein berichtigendes Zeugniß ablegen, weil ihnen eine gleiche Gültigkeit angehört, noch zwei Empfindungen verschiedener Sinne, da sie bei ihrer Ungleichartigkeit nicht Richter über den nämlichen Gegenstand sind. Auch die denkende Ueberlegung ist nicht fähig, irgend einen Ausspruch der Sinne aufzuheben. Denn sie ist selbst, wie sogleich näher betrachtet werden wird, von den Anschauungen in letzter Instanz abhängig [4]).

1) Sext. Empir. l. c. 203. 204. u. 205.
2) Diog. Laert. X, 31. seq.
3) Diog. Laert. l. c.
4) Diog. Laert. l. c.

Die von Vielen gehegte Meinung, daß die Sinne mitunter irren, beruht auf einer falschen Annahme. Man bemerkt, daß ein und derselbe wirkliche Gegenstand, wenn er von verschiedenen Standpuncten aus gewahrt wird, in verschiedenen Modificationen erscheint. Demzufolge hält man dafür, daß unter mehreren solchen Erscheinungen nur eine einzige die wahre seyn könne. Aber gerade darin zeigt sich die Zuverlässigkeit der Sinnesanschauung, daß diese einen jeden Gegenstand genau so auffaßt, wie er sich ihr, den Naturgesetzen gemäß, von dem genommenen Gesichtspunct aus darstellen muß. Was zunächst in unsere Sinne fällt, ist nicht das existirende Außending schlechthin oder unbedingt, sondern dies Außending unter den unerläßlichen Bedingungen der Erscheinung und durch dieselben regelmäßig bestimmt [1]). Alles, was dergestalt bestimmt vermittelst der Sinne unserer Seele vergegenwärtigt wird, ist stets wahr. Nicht unmittelbar wird z. B. der Ton empfunden, der in dem angeschlagenen Erze sich befindet oder der im Munde des Rufenden entsteht, sondern derjenige wird es, welcher zu unserem Ohre gelangt, nachdem er einen gewissen Raumabschnitt durchmessen. Man darf demnach nicht sagen, ein Ton werde auf die eine oder auf die andere Art falsch gehört, wenn er in weiter Entfernung nur schwach, in der Nähe aber stark vernommen wird. Eben so täuscht uns die Gesichtswahrnehmung als solche nicht, wenn sie einen Thurm von weitem klein und rund, näher dagegen groß und viereckig uns erscheinen läßt. Sie hat in beiden Fällen gleich Recht. Denn das Bild eines solchen Objectes muß durch das Medium der Luft zu uns gelangen. Besitzt

1) Sext. Empir. l. c. 206—210.

nun der Abstand eine beträchtlichere Länge, so werden nothwendig die Grenzen des Bildes bei dessen Bewegung durch die Luft verkleinert und verändert [1]). Was unser Urtheil anlangt, daß es der nämliche Thurm sey, der von dem Gesicht in verschiedenen Zwischenräumen abweichend aufgefaßt wird, so ist dies nicht Sache des Sinnes. Der Sinn thut seine Schuldigkeit, indem er jedes Object treu so ergreift, wie es ihm zugeführt wird [2]). Auch die bloßen Erzeugnisse der Einbildungskraft, die Dichtungen, die Träume und die Phantasmen des Wahnsinnigen sind insofern wahr, als in ihnen Bilder auf die Seele einwirken, die sich der Seele nothwendiger Weise vergegenwärtigen müssen [3]). Bloß das Urtheil, daß diesen Bildern wirklich vorhandene gegenwärtige Außendinge, die durch sie repräsentirt werden, während der Vision entsprechen, würde hier ein falsches seyn.

Aus der eben angestellten Betrachtung ergibt es sich, daß es nicht die Empfindungen und Anschauungen selbst, sondern daß es unsere Meinungen oder Urtheile über die Dinge sind, welche dem Irrthum unterliegen und daher entweder falsch oder wahr seyn können [4]). Um Urtheile zu fällen und sie mit einander durch Ableitung des einen aus dem anderen in Verbindung zu setzen, um also die Gegenstände der vernünftigen Ueberlegung zu unterziehen,

1) Sext. Empir. l. c.

2) Sext. Empir. l. c. 210.

3) Diog. Laert. X, 52.

4) Diog. Laert. X, 34. u. 50. Sext. Empir. adv. Math. VII, 211.

bedarf es außer den Sinneswahrnehmungen und den Bildern der Einbildungskraft noch der Begriffe oder der gedachten Vorstellungen. Diese werden von Epikuros vorgefaßte Vorstellungen [1]) in dem Sinne genannt, weil sie immer, ungeachtet sie auf den Erinnerungen an das oftmals Wahrgenommene beruhen, zuvor schon in unserer Seele vorhanden und gegenwärtig seyn müssen, bevor wir nach der Existenz und Beschaffenheit von Dingen fragen und forschen und die Antwort auf unsere Frage in der Sinnesanschauung suchen können [2]). Dergestalt ist z. B. die Frage, ob ein Mensch in der Ferne Cajus oder Sextus, ob ein vor uns liegender Körper feuerbeständig oder im Feuer vergänglich sey, nur insofern möglich, als wir von jenen beiden Personen und als wir von der Beständigkeit und Vergänglichkeit im Feuer die vorgefaßte (die gedachte) Vorstellung besitzen. Wie nun hiernach unsere Urtheile Wahrheit enthalten, insofern sie mit den wirklichen Gegenständen der Wahrnehmung übereinstimmen, so sind sie falsch, wenn wir den Gegenständen etwas zusprechen, was sich in der That nicht an ihnen findet, oder den Gegenständen etwas absprechen, was an ihnen gegeben ist [3]).

1) προλήψεις.

2) Diog. Laert. X, 33.: τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν, ἢ δόξαν ὀρθήν, ἢ ἔννοιαν, ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος· οἷον τό, τοιοῦτόν ἐστιν ἄνθρωπος. Ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος, εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται, προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων.

3) Sext. Empir. VIII, 9. VII, 210.: κρίνομεν δὲ τὰ μὲν ὀρθῶς, τὰ δὲ μοχθηρῶς, ἤτοι παρὰ τὸ προστιθέναι τι καὶ προςνέμειν

123. Das Ergebniß des Bisherigen für die Lehre von den Kriterien der Wahrheit und Falschheit ist folgendes. Solcher Kriterien bedarf es lediglich für Vorstellungen, die ihrer Natur nach ebensowohl irrig als richtig seyn können, mithin bloß für unsere Urtheile, und sie sind in dem unmittelbar Gewissen und Untrüglichen, in dem Sinnenzeugniß, enthalten. Die Wahrheit unserer Urtheile ist gewiß, wenn diese durch sinnliche Evidenz entweder positiv bekräftigt oder nicht widerlegt, die Falschheit unserer Urtheile ist gewiß, wenn dieselben durch sinnliche Evidenz entweder positiv widerlegt oder nicht bekräftigt werden [1]). Es gibt also ein vierfaches Sinnenzeugniß, welches als Kennzeichen der Gültigkeit oder Ungültigkeit unserer Meinungen oder, was dasselbe sagt, unserer Behauptungen, auftritt. Erstlich das positiv bekräftigende Zeugniß [2]) ist die durch den Augenschein gegebene Erkenntniß, daß etwas von uns Behauptetes sich eben so verhält, wie wir es aussagten. Z. B. wenn wir gemeint haben, daß ein auf uns zu kommender Mann, den wir noch nicht deutlich wahr-

ταῖς φαντασίαις, ἢ παρὰ τὸ ἀφαιρεῖν τι τούτων καὶ κοινῶς καταψεύδεσθαι τῆς ἀλόγου αἰσθήσεως.

1) Diog. Laert. X, 34.: τὴν δὲ δόξαν καὶ ὑπόληψιν λέγουσιν, ἀληθῆ τέ φασι καὶ ψευδῆ· ἂν μὲν γὰρ ἐπιμαρτυρῆται, ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται, ἀληθῆ εἶναι· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται, ψευδῆ τυγχάνειν. Sext. Empir. adv. Math. VII, 211.: οὐκοῦν τῶν δοξῶν, κατὰ τὸν Ἐπίκουρον, αἱ μὲν ἀληθεῖς εἰσιν, αἱ δὲ ψευδεῖς· ἀληθεῖς μέν, αἵ τε ἐπιμαρτυρούμεναι καὶ οὐκ ἀντιμαρτυρούμεναι πρὸς τῆς ἐναργείας, ψευδεῖς δέ, αἵ τε ἀντιμαρτυρούμεναι καὶ οὐκ ἐπιμαρτυρούμεναι πρὸς τῆς ἐναργείας.

2) ἡ ἐπιμαρτύρησις. Sext. Empir. l. c. 212.

zunehmen vermochten, Platon sey, und wenn sich dies nach Annäherung desselben durch die hinlänglich klare Anschauung uns bestätigt, so ist die Sache durch ein positiv bekräftigendes Zeugniß gewiß. Zweitens das indirect bekräftigende Zeugniß [1]) findet Statt, wenn Etwas, was unmittelbar nicht erscheinen kann, sondern den Sinnen verborgen bleibt und was als solches von uns vorausgesetzt und voraussetzend behauptet worden, aus dem wirklich Erscheinenden folgerecht abgeleitet wird. Auf diese Weise wird z. B. die Annahme des leeren Raumes bestätigt. Ihre Wahrheit wird durch die Erscheinung der Bewegung gewiß. Es gibt, setzt man hier zuvörderst, ganz unstreitig Bewegung, weil sie den Sinnen sich offenbart. Wäre nun der leere Raum, von dessen Existenz wir freilich unmittelbar uns zu überzeugen nicht im Stande sind, nicht vorhanden, so würde die Bewegung nicht möglich seyn. Folglich existirt der leere Raum. Drittens das positiv widerlegende Zeugniß [2]) besteht darin, daß die Muthmaßung, welche einen der Sinneswahrnehmung verborgenen Gegenstand betrifft, durch eine evidente, ihr widersprechende Erscheinung aufgehoben wird, wie etwa die stoische Ansicht, daß es keinen leeren Raum gebe, durch die Augenscheinlichkeit der Bewegung. Endlich viertens das indirect, durch Mangel an Bekräftigung, widerlegende Zeugniß [3]) macht sich da geltend, wo der Augenschein zeigt, daß ein seiner Natur nach sinnenfälliges Object nicht dort vorhanden oder

1) ἡ οὐκ ἀντιμαρτύρησις. Sext. l. c. 213.

2) ἡ ἀντιμαρτύρησις. Sext. l. c. 214.

3) ἡ οὐκ ἐπιμαρτύρησις. Sext. l. c. 215.

so beschaffen ist, wie wir es gemeint haben; z. B. wenn die sinnliche Gewißheit uns darüber belehrt, daß Jemand nicht Platon ist, den wir in der Ferne dafür hielten.

Durch diese Lehre von den vier Kriterien ist der Hauptsatz der Epikureischen Kanonik festgestellt, welcher zufolge der eigenthümlichen Anwendung, die Epikuros von ihm macht, zunächst für die Physik und mittelbar für die Ethik seines Systemes von einer höchst wichtigen und entscheidenden Bedeutung sich zeigt, der Satz: daß in der sinnlichen Gewißheit die Grundlage und Stütze aller Wahrheit und Gewißheit unserer Behauptungen besteht [1]).

2. Physik.

124. Weil das sinnlich Evidente als das unmittelbar Wahre und Gewisse angenommen und weil aus ihm das unserer Wahrnehmung Unbekannte und Verborgene, das nicht Erscheinende, was ihm zum Grunde liegt oder was sonst mit ihm in Verbindung steht, abgeleitet werden muß: so ist das sinnenfällige Daseyn der Körperwelt zwar nicht dem Range nach die oberste, aber doch rücksichtlich auf die menschliche Auffassung die erste Grundwahrheit, die sich in der Naturlehre geltend macht [2]). Aus ihr ergibt sich durch Folgerung dies als die zweite physikalische Wahrheit, daß

1) Sext. l. c. 216.: πάντων δὲ κρηπὶς καὶ θεμέλιον ἡ ἐνάργεια.

2) Diog. Laert. X, 39. Lucret. I, 423. seq.:

Corpus enim per se communis deliquat esse
Sensus, quo nisi prima fides fundata valebit,
Haud erit occultis de rebus quo referentes
Confirmare animi quidquam ratione queamus.

Vergl. Lucret. IV, 480. seq.

ein leerer Raum existirt. Denn hätte das keine Wirklichkeit, was man die Leere, den Raum und die unberührbare Natur nennen kann, so gäbe es für die Körper kein Wo und für ihre Bewegung kein Wohin und Woher [1]).

Außer den Körpern und dem leeren Raume läßt sich nicht noch ein Drittes denken, was neben ihnen als ein Selbstständiges, als ein ihnen beigeordnetes Grundwesen in der Natur bestände. Alles übrige Wirkliche ist nur als Ereigniß oder als Merkmal an ihnen zu begreifen und vorzustellen [2]). Die Eintheilung des Subsistirenden ist durch den aufgestellten contradictorischen Gegensatz erschöpft. Denn nur der doppelte Fall ist denkbar. Entweder ist ein für sich Bestehendes solid und widerständlich und nimmt einen Raum ein, den nichts Anderes einnehmen kann, so lange es denselben behauptet. Dann gehört es zur Zahl der Körper. Oder es ist ohne Solidität, unbetastbar und verstattet von allen Seiten den Körpern den Durchgang. Dann ist es das Leere [3]).

Die Körper zerfallen aus dem Gesichtspuncte der Trennung und Verbindung in zwei Hauptclassen, indem sie entweder zusammengesetzt oder die schlechthin einfachen sind,

1) Diog. Laert. X, 40.: εἰ μὴ ἦν, ὃ κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν, οὐκ ἂν εἶχε σώματα ὅπου ἦν, οὐδὲ δι᾽ οὗ ἐκινεῖτο, καθάπερ φαίνεται κινούμενα. Lucret. I, 330 — 400.

2) Diog. Laert. l. c.: παρὰ δὲ ταῦτα οὐθὲν οὔτε ἐπινοηθῆναι δύναται, οὔτε περιληπτῶς, οὔτε ἀναλόγως τοῖς περιληπτοῖς, ὡς καθ᾽ ὅλας φύσεις λαμβανόμενα καὶ μὴ ὡς τὰ τούτων συμπτώματα ἢ συμβεβηκότα λεγόμενα: Lucret. I, 450. u. 451.

3) Lucret. I, 431 — 440.

aus welchen die Zusammensetzungen gebildet werden. Die letzteren können ihrem Begriffe nach nicht zersetzbar und auflöslich, sondern sie müssen untheilbar, unveränderlich und vollkommen dicht, also ohne leere Zwischenräume seyn. Dies ist unumgänglich erfoderlich, wenn nicht bei fortgesetzter Trennung desjenigen, was zusammengesetzt ist und was deshalb ebensowohl den Charakter der Trennbarkeit als den der Vereinbarkeit seiner Bestandtheile besitzt, Alles in das Nichtseyende sich verlieren soll, wenn Etwas zurückbleiben muß, was seinem Wesen nach dauerhaft und keiner Auflösung unterworfen ist [1]). Daß aber so Etwas zurückbleiben müsse, erhellt aus der Gültigkeit des allgemein angenommenen Grundsatzes, welcher besagt: aus Nichts wird Nichts, und Etwas kann nie in Nichts übergehen [2]).

125. Das Weltganze ist seinem Begriffe nach als das Allumfassende nothwendig unendlich. Denn was begrenzt ist, hat ein Aeußerstes. Das Aeußerste aber eines Gegenstandes kann nur da Statt finden, wo außer dem-

1) Diog. Laert. X, 41.: τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐστι συγκρίσεις, τὰ δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται. Ταῦτα δ' ἐστιν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα, εἴπερ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεσθαι, ἀλλ' ἰσχύοντα ὑπομένειν ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν συγκρίσεων, πλήρη τὴν φύσιν, ὅταν οὐκ ἔχοντα ὅπη ἢ ὅπως διαλυθήσεται. Lucret. I, 484. seq.:

Corpora sunt porro partim primordia rerum,
Partim concilio quae constant principiorum. etc.

2) Diog. Laert. X, 38.: πρῶτον μέν, ὅτι οὐθὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· πᾶν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίνετ' ἄν, σπερμάτων γε οὐδὲν προσδεόμενον· καὶ εἰ ἐφθείρετο δὲ τὸ ἀφανιζόμενον εἰς τὸ μὴ ὄν, πάντα ἂν ἀπολώλει τὰ πράγματα, οὐκ ὄντων τῶν εἰς ἃ διελύετο. Lucret. I, 160—265. und 483—635.

selben Etwas sich befindet, wodurch er in Schranken eingeschlossen wird. Mithin ist es unmöglich, daß wir in unserem Vorstellen und daß wir in der Wirklichkeit selbst, wenn uns ein beständiges Forteilen von einem Puncte zum andern gestattet wäre, bis zu einer Grenze des Universums gelangen könnten [1]). Das All ist ferner sowohl in Hinsicht der Menge der Körper als in Hinsicht der Ausdehnung des leeren Raumes unendlich. Wäre nämlich der Raum unbegrenzt und die Anzahl der Körper beschränkt, so würden diese nicht im Stande seyn, irgendwo zu beharren. Sie würden vermöge ihrer Schwerkraft zerstreut durch die unermeßliche Leere fortgetrieben werden, indem Nichts gegeben seyn könnte, was sie befestigte und was durch Gegendruck sie aufhielte. Wäre hingegen der Raum begrenzt und die Zahl der Körper endlos, so fände sich für diese kein zureichender Platz [2]). Das Weltall in seiner Grenzenlosigkeit und Totalität gedacht war stets und wird immerdar seyn, wie es gegenwärtig ist, ungeachtet des Wechsels und Wandels der individuellen Dinge in ihm [3]). Denn außerhalb desselben ist Nichts, was in dasselbe

1) Diog. Laert. X, 41. Lucret. I, 957. seq.:

Omne, quod est, igitur, nulla regione viarum
Finitum' st; namque extremum debebat habere.
Extremum porro nullius posse videtur
Esse, nisi ultra sit, quod finiat, ut videatur,
Quo non longius haec sensus natura sequatur.
Nunc extra summam quoniam nihil esse fatendum' st,
Non habet extremum.

2) Diog. Laert. X, 42. Lucret. I, 1007—1050. Sext. Empir. adv. Math. IX, 333.

3) Diog. Laert. X, 39.

hineingehen und ihm eine Veränderung zuwege bringe könnte, und eben so wenig kann sich Etwas aus ihm verlieren.

Da so unzählig viele Verschiedenheiten der Körperformen aus der Zusammensetzung der Atome entstehen, so ist die Menge der Gestaltverschiedenheiten der Atome selbst als unbestimmbar zu betrachten. Es versteht sich, daß unter einer jeden Art von Gestalten unendlich viele einzelne Atome enthalten sind. Jedoch die Anzahl dieser Arten kann nur unbestimmbar groß, nicht schlechthin unendlich groß seyn. Der Grund hierfür ist folgender. Setzte man die Theilung jedes Körpers so weit, als an sich möglich ist, fort, so würde man endlich auf letzte untheilbare, dem Körper wahrhaft zum Grunde liegende Größen kommen müssen, die eine bestimmte unveränderliche Gestalt besitzen. Weil hier eine absolute Grenze für die Theilung und Gestaltveränderung gesetzt ist, so muß sich auch eine Grenze für die Verschiedenheit der Gestaltungen der Grundbestandtheile finden [1]).

126. Den Atomen kommt eine ursprüngliche Bewegung zu, welche der letzte Erklärungsgrund aller Bewegung und Veränderung der zusammengesetzten Dinge ist. Sie besteht aus dem senkrechten Fall im leeren Raum und sie entspringt aus der Schwere, die jenen als Körpern wesentlich angehört [2]). Nach dieser ursprünglichen Weise schweben die Atome sämmtlich mit einer gleichen Geschwindigkeit, ungeachtet ihres verschiedenen eigenthümlichen Ge-

1) Diog. Laert. X, 42. Lucret. II, 477—580.

2) Diog. Laert. X, 43. Lucret. II, 79—166.

Daher müssen zufolge der Unbegrenztheit des leeren Raumes und der unendlichen Menge der Atome unzählig viele Welten neben einander existiren. Jede besondere hat einen zeitlichen Anfang und vergeht auch wieder in der Zeit. Wir dürfen aber nicht annehmen, daß es eine Zeit gegeben, wo überhaupt keine Welten vorhanden waren, und daß eine Zukunft eintreten könne, in welcher das Daseyn von Welten aufhören werde. Denn ewig bleiben die gleichen wirkenden Bedingungen dieses Daseyns, die Bewegungen der Atome im leeren Raume [1]).

Von allen Beschaffenheiten, welche den Körpern angehören, besitzen die Atome keine anderen, als die Größe der Ausgedehntheit, die undurchdringliche Gestalt und die Schwere, nebst den von diesen grundwesentlichen Merkmalen unzertrennlichen Attributen [2]). Die übrigen Eigenschaften sind, wie die besondere Verbindung der Grundbestandtheile an jedem individuellen Körper, dem Anderswerden und der Vergänglichkeit unterworfen. Die Atome aber und ihre Bestimmungen sind schlechthin unveränderlich, mit Ausnahme dessen, daß sie ihre Lage im Raum und also auch ihre gegenseitige Stellung verändern. Daher rühret alles Uebrige, was wir neben jenen schon in den Atomen selbst gegebenen Bestimmungen an den zusammengesetzten

1) Diog. Laert. X, 43—45. 73—74. 88—92. Lucret. II, 1047. seq.

2) Diog. Laert. X, 44. 55.: καὶ μὴν καὶ τὰς ἀτόμους νομιστέον μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προςφέρεσθαι, πλὴν σχήματος καὶ βάρους καὶ μεγέθους, καὶ ὅσα ἐξ ἀνάγκης σχήματος συμφυῆ ἐστι· ποιότης γὰρ πᾶσα μεταβάλλει, αἱ δὲ ἄτομοι οὐδὲ μεταβάλλουσιν· κ. τ. λ. Lucret. II. v. 728—1021.

Körpern wahrnehmen, aus der Art und Weise ihrer Zusammensetzung her. Die Atome können aus eben dem Grunde, weil sie nämlich durchaus einfach und unveränderlich sind, nicht sinnenfällig seyn. Alles was in die Sinne fällt, ist vergänglich und mithin ein Aggregat von Atomen [1]).

127. Die Seele ist nicht, wie manche Philosophen angenommen haben, eine gewisse Stimmung oder Harmonie der Bestandtheile und Kräfte des Körpers. Hiergegen streitet theils die Thatsache, daß bei einem schmerzlich leidenden Körperzustande die Seele froh seyn und daß sie umgekehrt trauern kann bei leiblichem Wohlbefinden und sinnlichem Genusse; theils der Umstand, daß im Schlafe, wann der Körper empfindungslos als eine träge Masse daliegt, dennoch in uns eine denkende und von Freuden und Sorgen bewegte Thätigkeit rege bleibt; theils endlich das Gebundenseyn der Lebenskraft an einzelne bestimmte materielle Bedingungen, z. B. an Athem und Wärme, während von unserem Körper beträchtliche Theile getrennt werden können ohne Verlust des Lebens [2]).

Eben so unstatthaft ist es, die Seele für eine unkörperliche Substanz zu halten. Nichts Subsistirendes kann unkörperlich seyn, ausgenommen Dasjenige, dessen einzige Eigenschaft und Wirksamkeit darin besteht, den Körpern zum Aufenthalt und zur Bewegung Platz zu geben, die Leere. Der leere Raum kann übrigens weder etwas thun noch leiden. Was aber fähig ist, zu handeln und zu leiden,

1) Diog. Laert. X, 44.

2) Lucret. III, 94 — 130.

und was in Wechselwirkung mit dem Leibe steht, wie die Seele, das muß schlechterdings etwas im Raume Wirkendes und Raumerfüllendes seyn [1]). Weil die Seele von allen Gegenständen der feinste, beweglichste und behendeste ist, so besteht sie aus den kleinsten, rundesten und glattesten Atomen [2]), und den mannigfaltigen Lebenskräften gemäß, welche sie in sich vereinigt, ist sie aus vier verschiedenen Arten derselben zusammengesetzt. Die eine Art enthält Bestandtheile der Luft, die andere eines mit Dunst vermischten Hauches, die dritte der Wärme, die vierte, welche namenlos ist, begreift in sich die Kraft des Empfindens, Denkens und Wollens [3]). Diese letzte hat ihren Sitz in der Brust, wie daraus zu schließen ist, weil hier die Empfindungen der Hoffnung und der Furcht, der Freude und des Schmerzes sich regen. Die übrigen Theile der Seele sind durch den ganzen Körper verbreitet [4]).

1) Diog. Laert. X. 67. Lucret. III, 162—168.

2) Diog. Laert. X, 63. u. 66. Lucret. III, 204. seq.

3) Stob. Ecl. I. p. 798.: Ἐπίκουρος κρᾶμα ἐκ τεττάρων, ἐκ ποιοῦ πυρώδους, ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ, ἐκ τετάρτου τινὸς ἀκατονομάστου· τοῦτο δ' ἦν αὐτὴ τὸ αἰσθητικόν· ὧν τὸ μὲν πνεῦμα κίνησιν, τὸν δὲ ἀέρα ἠρεμίαν, τὸ δὲ θερμὸν τὴν φαινομένην θερμότητα τοῦ σώματος, τὸ δ' ἀκατονόμαστον τὴν ἐν ἡμῖν ἐμποιεῖ αἴσθησιν. Lucret. III, 232—252.

4) Diog. Laert. X, 66. Lucret. III, 137—145. Einen Unterschied in den Temperamenten, der nicht bloß bei den Menschen, sondern auch bei den Thieren sich finde, erklärt Epikuros aus der Verschiedenheit der Mischung von Wärme, Hauch und Luft in den Seelen. Wo die Wärme vorherrsche, da zeige sich ein lebhaftes, oft auch hitziges und zorniges Temperament, wie bei dem Löwen; wo der Hauch, ein schüchternes, ja furchtsames, wie bei den Hirschen; wo die Luft, ein

Die Seele theilt dem Leib etwas von ihrem Vermögen mit, der Objecte gewahr zu werden. Zufolge seiner innigen Verbindung mit der Seele ist auch der Leib, ungeachtet ihm an und für sich, d. h. gemäß der Beschaffenheit seiner Grundbestandtheile, die Wahrnehmungsthätigkeit nicht zukommen kann, der sinnlichen Empfindungen fähig [1]). Auf der anderen Seite vermag die Seele nur solange, als sie in der Hülle des Leibes eingeschlossen verweilt, ihre Eigenthümlichkeit und Wirksamkeit zu behaupten [2]). Sobald ihr Zusammenhang mit ihrem Körper aufgehoben wird, löset sie sich in ihre Atome auf [3]).

Wir finden bei Lucretius [4]) acht und zwanzig Epikureische Beweise dafür, daß die Seele mit dem Leibe zugleich entstehe und vergehe. Der verhältnißmäßig wichtigste unter diesen Beweisen ist der allgemein ontologische, der aus der metaphysischen Grundansicht des Epikuros unmittelbar hervorgeht. Er lautet: was ewig bleibt, muß entweder durchaus solid, unzertrennbar und unauflöslich seyn, wie jedes einzelne Atom. Oder es muß schlechthin unberührbar und unempfänglich für verändernde Einwirkungen, mithin der leere Raum seyn. Oder endlich es muß des-

gelassenes und ruhiges, wie bei dem Rinde. Vergl. Lucret. III, 289—307.

1) Diog. Laert. X, 64.: τὸ δὲ λοιπὸν ἄθροισμα παρασκευάσαν ἐκείνῃ τὴν αἰτίαν ταύτην μετείληφε καὶ αὐτὸ τοιούτου συμπτώματος παρ' ἐκείνης, οὐ μέντοι πάντων, ὧν ἐκείνη κέκτηται.

2) Lucret. III, 324—337. Diog. Laert. l. c.

3) Diog. Laert. X, 65.: καὶ μὴν καὶ λυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται.

4) III, 418—841.

und was Seele, des v aller ist f

[illegible] halt sie immerdar erhalten, weil kein Platz außerhalb seiner gegeben ist, wohin sich Theile von ihm zerstreuen könnten; was lediglich von dem All der Dinge, von dem unendlichen Inbegriffe des gesammten Raumes und sämmtlicher Körper gilt. Aber jede besondere Zusammensetzung von Atomen, dergleichen ja auch die Seele ist, gehört in dieser ihrer Besonderheit zu den trennbaren und vergänglichen Gegenständen [1]).

128. Das Denken und das Empfinden und Anschauen vermittelst der Sinnesorgane sind dem Wesen nach die nämliche Thätigkeit. Der Unterschied zwischen ihnen beruht hauptsächlich darauf, daß bei den Sinneswahrnehmungen eine gröbere Materie, im Denken eine feinere auf den Vorstellenden einwirkt.

Unter den fünf Arten der äußeren Sinneswahrnehmung haben zwei das Charakteristische, daß ihre Functionen nur bei unmittelbarer Berührung des Organes durch die wahrzunehmenden Körper Statt finden können. Die eine Art begreift die Empfindungen des Tastsinnes, welche vielleicht dem Epikuros keiner näheren Erklärung bedürftig schienen, da selbst Lucretius ihrer bloß gelegentlich erwähnt [2]). Die andere die Geschmackswahrnehmungen, über welche wir auch weiter nichts Erklärendes bei Lucretius bemerkt finden, als dieses, daß sowohl von den festen als von den flüssigen Körpern, die man genießt, ein Saft ausgehe, der in die Poren des Gaumens aufgenommen werde [3]). Die drei übrigen sind sich darin ähnlich, daß die Objecte,

1) Lucret. III, 807. seq.

2) Lucret. IV, 231 — 256.

3) Lucret. IV, 621. seq.

die in ihnen zunächst aufgefaßt werden, Ausflüsse von Körpern und Ankündigungsmittel derselben sind, welche durch eine größere oder geringere Entfernung zu den Sinnesorganen gelangen.

Was zuvörderst die Gesichtswahrnehmungen anlangt, so dient Folgendes zu ihrer Erklärung. Auf ähnliche Weise, wie Dünste von den Körpern emporsteigen, werden von den Oberflächen der Körper materielle, äußerst zarte Theilchen unaufhörlich ausgestoßen, die eine ihnen gleichende Gestalt tragen. Sie behaupten bis zu einer gewissen Entfernung von ihren Urbildern die nämliche Lage und Stellung ihrer Bestandtheile, welche an diesen Statt findet, indem sie immer durch neue Zuflüsse ersetzt und ergänzt werden, bevor sie sich merklich verändern oder gar gänzlich verschweben können [1]. Von einem gewissen Punct aber an erleiden sie, je mehr die Entfernung wächst, desto mehr Veränderung und Verminderung vermöge der Einwirkung der Luft [2]. Diese Bildchen werden nach allen Seiten hin in geraden Linien geworfen, indem sie die ihnen entgegenstehende Luft vor sich her treiben [3]. Bloß durch dichtere Körper werden sie in ihrem Flug aufgehalten. Einzeln entgehen sie wegen ihrer Feinheit der Wahrnehmung. Es müssen sich ihrer mehrere an einem Puncte, der sie aufhält, gesammelt haben, ehe sie zum Vorscheine kommen [4]. Auch vermögen wir immer nur diejenigen zu erblicken, die in gerader Linie auf unser Auge eindringen. Alle übrigen bleiben uns unmerklich. Stoßen

1) Diog. Laert. X, 46. Lucret. IV, 129 — 217.
2) Sext. Empir. adv. Math. VII, 207. u. 208.
3) Lucret. IV, 613. seq.
4) Lucret. IV, 103. seq.

halb sich immerdar erhalten, weil kein Platz außerhalb seiner gegeben ist, wohin sich Theile von ihm zerstreuen könnten; was lediglich von dem All der Dinge, von dem unendlichen Inbegriffe des gesammten Raumes und sämmtlicher Körper gilt. Aber jede besondere Zusammensetzung von Atomen, dergleichen ja auch die Seele ist, gehört in dieser ihrer Besonderheit zu den trennbaren und vergänglichen Gegenständen [1]).

128. Das Denken und das Empfinden und Anschauen vermittelst der Sinnesorgane sind dem Wesen nach die nämliche Thätigkeit. Der Unterschied zwischen ihnen beruht hauptsächlich darauf, daß bei den Sinneswahrnehmungen eine gröbere Materie, im Denken eine feinere auf den Vorstellenden einwirkt.

Unter den fünf Arten der äußeren Sinneswahrnehmung haben zwei das Charakteristische, daß ihre Functionen nur bei unmittelbarer Berührung des Organes durch die wahrzunehmenden Körper Statt finden können. Die eine Art begreift die Empfindungen des Tastsinnes, welche vielleicht dem Epikuros keiner näheren Erklärung bedürftig schienen, da selbst Lucretius ihrer bloß gelegentlich erwähnt [2]). Die andere die Geschmackswahrnehmungen, über welche wir auch weiter nichts Erklärendes bei Lucretius bemerkt finden, als dieses, daß sowohl von den festen als von den flüssigen Körpern, die man genießt, ein Saft ausgehe, der in die Poren des Gaumens aufgenommen werde [3]). Die drei übrigen sind sich darin ähnlich, daß die Objecte,

1) Lucret. III, 807. seq.

2) Lucret. IV, 231 — 256.

3) Lucret. IV, 621. seq.

die in ihnen zunächst aufgefaßt werden, Ausflüsse von Körpern und Ankündigungsmittel derselben sind, welche durch eine größere oder geringere Entfernung zu den Sinnesorganen gelangen.

Was zuvörderst die Gesichtswahrnehmungen anlangt, so dient Folgendes zu ihrer Erklärung. Auf ähnliche Weise, wie Dünste von den Körpern emporsteigen, werden von den Oberflächen der Körper materielle, äußerst zarte Theilchen unaufhörlich ausgestoßen, die eine ihnen gleichende Gestalt tragen. Sie behaupten bis zu einer gewissen Entfernung von ihren Urbildern die nämliche Lage und Stellung ihrer Bestandtheile, welche an diesen Statt findet, indem sie immer durch neue Zuflüsse ersetzt und ergänzt werden, bevor sie sich merklich verändern oder gar gänzlich verschweben können [1]). Von einem gewissen Punct aber an erleiden sie, je mehr die Entfernung wächst, desto mehr Veränderung und Verminderung vermöge der Einwirkung der Luft [2]). Diese Bildchen werden nach allen Seiten hin in geraden Linien geworfen, indem sie die ihnen entgegenstehende Luft vor sich her treiben [3]). Bloß durch dichtere Körper werden sie in ihrem Flug aufgehalten. Einzeln entgehen sie wegen ihrer Feinheit der Wahrnehmung. Es müssen sich ihrer mehrere an einem Puncte, der sie aufhält, gesammelt haben, ehe sie zum Vorscheine kommen [4]). Auch vermögen wir immer nur diejenigen zu erblicken, die in gerader Linie auf unser Auge eindringen. Alle übrigen bleiben uns unmerklich. Stoßen

1) Diog. Laert. X, 46. Lucret. IV, 129—217.
2) Sext. Empir. adv. Math. VII, 207. u. 208.
3) Lucret. IV, 613. seq.
4) Lucret. IV, 103. seq.

sie in ihrem Forteilen auf weiche, poröse und lockere Körper, so werden sie von den Poren derselben verschluckt. Oder, stoßen sie auf andere, die zugleich rauh und hart sind, so zerspalten und zersplittern sie sich an denselben. Hingegen wenn sie auf solche treffen, die hinlänglich dicht und zugleich eben und glatt sind, so werden sie unversehrt von denselben zurückgeworfen. Dann erscheinen sie uns als Spiegelbilder [1]). Die unglaubliche Schnelligkeit, mit welcher die Bilder durch die Luft schweben, ist daran deutlich zu erkennen, daß in dem Momente, da man einen Spiegel vor einen noch so fernen Gegenstand hält, sogleich die Gestalt desselben sich abspiegelt, und daß z. B. in dem nämlichen Augenblick, in welchem des Nachts Wolken von den Sternen sich zurückziehen, die Bilder der letzteren von einer Wasserfläche wiederstralen [2]). Zugleich mit der Gestalt der Körper gewahren wir auch den größeren und geringeren Abstand derselben von unserem Auge. Dies rührt daher, weil unser Auge von der Luft getroffen wird, welche die auf uns zukommenden Bilder zu uns her treiben. Je mehr Luft uns zugetrieben wird und je länger dieselbe unsere Augen streift, obgleich dies in jedem Falle mit sehr großer Geschwindigkeit erfolgt, desto ferner erscheint uns der Gegenstand [3]).

Auch die Töne sind feine Körperchen, welche von einem erschütterten Gegenstand ausgehend unser Ohr berüh-

1) Lucret. IV, 144—155.

2) Lucret. IV, 146—216. Vergl. Epic. Fragm. ed. Orellius, columna I—IV.

3) Lucret. IV, 245. seq.

ren [1]). Ein und derselbe Laut zertheilt sich gleich nach seinem Entstehen in zahllos viele Schälle, die nach allen Richtungen hin eilen. Diejenigen, welche von keinem Ohr aufgenommen werden, verlieren sich entweder sofort in den Lüften oder sie prallen erst ab von harten Oberflächen [2]). Die Töne vermögen auch in krummen und gewundenen Linien sich fortzubewegen. Daher dringen sie zum Theil auch durch die Poren solcher Körper, von denen der Lauf der Bilder gehemmt wird [3]). Endlich sind ebenfalls die Gerüche materielle Ausflüsse, aber von minderer Feinheit und Schnelligkeit, als die Schälle, geschweige denn als die Bilder, und sie sind auf einen weit kleineren Bewegungskreis beschränkt [4]).

129. Das Denken ist nicht weniger, wie das sinnliche Wahrnehmen, ein Anschauen körperlicher Bilder. Aber die Bilder des Gesichtssinnes werden durch die Denkbilder noch weit an Feinheit und Zartheit übertroffen [5]). Letztere dringen durch die Poren des Leibes bis zu der Seele und regen die Vorstellungsthätigkeit derselben an [6]). Die Möglichkeit, im Denken Objecte vorzustellen, denen keine Ge-

1) Diog. Laert. X, 52. u. 53. Lucret. IV, 527. seq.

2) Lucret. IV, 572—575.

3) Lucret. IV, 599—606.

4) Diog. Laert. X, 53. Lucret. IV, 691. seq.

5) Lucret. IV, 726—805.

6) Lucret. IV, 732—735.:

Quippe etenim multo magis haec sunt tenuia textu,
Quam quae percipiunt oculos visumque lacessunt,
Corporis haec quoniam penetrant per rara cientque
Tenuem animi naturam intus sensumque lacessunt.

genstände in dem Reiche der Sinnesanschauungen entsprechen, ist daraus abzuleiten, daß jene Seelenbilder, welche in der Luft herumschweben, oft, wann sie einander begegnen, eine eigenthümliche Verbindung mit einander eingehen, die alsdann in unserem Inneren sich kundgibt [1]). Im Traum und im Wachen erfolgt die gleiche Einwirkung der Gedankenbilder auf unsere Seele. Der Traum unterscheidet sich bloß dadurch von dem wachen Denken, daß im ersteren Zustand unsere Sinne gebunden sind, daß mithin unser Erinnerungsvermögen nicht kräftig genug wirkt und daß demzufolge Wahres und Falsches durcheinander ohne unterscheidende Anerkennung von uns vorgestellt wird [2]).

Schwierig erscheint bei dem ersten Anblick die Frage, wie es komme, daß unser Geist im Stand ist, immer diejenigen Vorstellungen sogleich zu fassen, die er zu vergegenwärtigen begehrt und beabsichtigt. Schwierig muß sie erscheinen, da man unmöglich annehmen darf, daß die draußen herumflatternden Bilder seinem Winke gehorchen. Aber dies Problem läßt sich dennoch auf eine sehr einfache Weise lösen. Man muß hierbei von der Bemerkung ausgehen, daß in einem Zeitpuncte, der als ein einziger Moment sich uns darstellt, gar viele Zeitabschnitte verborgen sind, in denen eine Menge besonderer Veränderungen vor sich gehen kann. Demgemäß ist es nicht bloß als möglich, sondern auch als wirklich anzunehmen, daß in einem und demselben Zeitpunct an dem nämlichen Ort alle mögliche Seelenbilder sich zusammenfinden, zumal da ihre Zartheit und Be-

1) Lucret. IV, 728—731.

2) Lucret. IV, 761—771.

hendigkeit so über alle Maße groß ist. Dergestalt ist jeder Mensch zu jeder Zeit von allen denkbaren Seelenbildern umgeben, die auch wirklich auf seine Seele eindringen, aber wegen ihrer Feinheit ihm so lange unmerklich bleiben, als er nicht auf sie reflectirt, so daß aus der Menge und Mannigfaltigkeit derselben keine eher in Klarheit hervortritt, als bis er seine Aufmerksamkeit auf sie richtet und sie anzuschauen beschließt [1]).

3. Ethik.

130. Die Physiologie entfernt beträchtliche Hindernisse, welche der menschlichen Glückseligkeit im Wege stehen, indem sie die Quellen eitler Sorge und Angst verstopft und die falschen Vorstellungen von den Gründen der Naturbegebenheiten, die abergläubische Scheu vor Göttern und die nichtige Todesfurcht aufhebt [2]). Ihre Untersuchungen sind überhaupt eine unerläßliche Bedingung der Lebensweisheit, da sie uns in den Besitz einer Naturerkenntniß setzen, die

1) Lucret. IV, 780 — 813.:

At magis illud erit verum, quia tempore in uno
Cum sentimus id, ut cum vox emittitur una,
Tempora multa latent, ratio quae comperit esse,
Propterea fit, uti quovis in tempore quaeque
Praesto sint simulacra locis in queisque parata;
Tanta est mobilitas et eorum copia tanta.
Et quia tenuia sunt, nisi se contendit, acute
Cernere non potis est animus, proinde omnia, quae sunt
Praeterea, pereunt, nisi sic sese ipse paravit,
Ipse parat sese porro, speratque futurum,
Ut videat, quod consequitur rem quamque, fit ergo. etc.

2) Diog. Laert. X, 77 — 83.

wir nicht entbehren können, wenn wir eine richtige Ansicht von den Zwecken und den Regeln unseres Thuns und Unterlassens zu fassen gedenken. Ihren Lehrsätzen gemäß vermögen wir nunmehr, befreit von allen falschen Meinungen über die Principien und das Wesen der Natur außer uns und in uns, unseren Blick näher auf das letzte Ziel der menschlichen Bestrebungen zu wenden, dessen Feststellung die Hauptangelegenheit der Philosophie ist.

Wie die Sinneswahrnehmungen durch die Zeugnisse, mit denen sie unsere Meinungen bekräftigen oder widerlegen, die Kriterien der Wahrheit und Falschheit unserer Urtheile sind, so machen sich die Empfindungen der Lust und Unlust durch die Richtung, welche sie unserem Begehren geben, als die Kriterien des zu Wählenden und des zu Vermeidenden geltend [1]).

Die Lust ist nämlich derjenige Lebenszustand, welcher der menschlichen Natur zusagt und angemessen ist [2]), die Unlust hingegen derjenige, welcher ihr widerstrebt [3]). Alle lebende Wesen werden, von dem ersten Moment ihrer Geburt an, durch Vergnügen zufriedengestellt, durch Schmerz im Genuß ihres Daseyns gestört [4]). Das Wohlbefinden

1) Diog. Laert. X, 34.: πάθη δὲ λέγουσιν εἶναι δύο, ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα, ἱστάμενα περὶ πᾶν ζῶον, καὶ τὴν μὲν οἰκεῖον, τὴν δὲ ἀλλότριον, δι᾽ ὧν κρίνεσθαι τὰς αἱρέσεις καὶ φυγάς.

2) οἰκεῖον.

3) ἀλλότριον.

4) Diog. Laert. X, 137.: ἀποδείξει δὲ χρῆται τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονήν, τῷ τὰ ζῶα, ἅμα τῷ γεννηθῆναι, τῇ μὲν εὐαρεστεῖσθαι, τῷ δὲ πόνῳ προσκρούειν φυσικῶς, καὶ χωρὶς λόγου αὐτοπαθῶς οὖν φεύγομεν τὴν ἀλγηδόνα. Cic. de Finib. I, 9.

ist daher im Allgemeinen als der Endzweck zu betrachten, auf welchen nach natürlicher, uns angeborner Weise unser Trachten und Handeln geht. Besitzen wir dasselbe, so haben wir Alles, was wir bedürfen und wünschen können. Mangelt es uns, so thun wir Alles, um es zu erlangen [1]). Tugenden sind die Eigenschaften, die uns zum wahren Wohlbefinden führen. Man darf nicht sagen, daß sie um ihrer selbst willen zu erringen und auszuüben seyn, sondern man muß anerkennen, daß sie sich zur Glückseligkeit als Mittel zum Zweck, etwa wie die Arzneikunst zur Gesundheit, verhalten [2]). Wenn dies nun im Allgemeinen gilt, so ist doch demzufolge keinesweges jedes einzelne Vergnügen unseres Strebens würdig und jeder einzelne Schmerz meidenswerth [3]). Sondern es findet unter den Freuden und Leiden ein Verhältniß der Ueber- und Unterordnung Statt. Deshalb ist eine Vergleichung und Beurtheilung ihrer verhältnißmäßig größeren oder geringeren Bedeutung zum Gewinne der Glückseligkeit schlechterdings erfoderlich, welche nach folgenden Grundsätzen angestellt werden muß [4]).

Jedes Vergnügen erstlich ist zu verwerfen, aus welchem

1) Diog. Laert. X, 122.: μελετᾷν οὖν χρὴ τὰ ποιοῦντα τὴν εὐδαιμονίαν, εἴπερ παρούσης μὲν αὐτῆς πάντα ἔχομεν, ἀπούσης δὲ πάντα πράττομεν εἰς τὸ ταύτην ἔχειν. X, 128.

2) Diog. Laert. X, 138.: διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς δεῖν αἱρεῖσθαι, οὐ δι' αὑτας, ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν διὰ τὴν ὑγίειαν.

3) Diog. Laert. X, 129.: πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν, ἀγαθὸν, οὐ πᾶσα μέντοι αἱρετή, καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δὲ ἀεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα.

4) Diog. Laert. l. c.: τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει.

eine überwiegende Unannehmlichkeit und Widerwärtigkeit hervorgeht, und jeder Schmerz ist zu wählen, der eine überwiegende Freude und Annehmlichkeit zu seiner Folge hat [1]).

Die Seelenleiden zweitens sind ihrer Natur nach ein größeres Uebel, als die Körperschmerzen. Denn der Leib empfindet nur den gegenwärtigen Schmerz, die Seele aber fühlt ihre Leiden ebensowohl in Erinnerung an vergangene Zustände und Begebenheiten und in der Erwartung zukünftiger, als in Erwägung gegenwärtiger. Aus gleichem Grunde sind die Seelenfreuden ein größeres Gut, als die Sinnengenüsse [2]).

Drittens sind unsere Begehrungen nicht alle naturgemäße und gültige, sondern nicht wenige sind eitle, zufolge einer grundlosen Meinung gefaßte. Die naturgemäßen sind theils nothwendige, theils ohne eigentliches Bedürfniß bloß naturgemäße. Nothwendige sind diejenigen, durch deren Stillung ein vorhandener Schmerz gehoben, bloß natürliche, durch deren Befriedigung ein Vergnügen mannigfaltiger wird, ohne daß dabei eine vorhandene Unlust entfernt würde [3]).

1) Diog. Laert. l. c.: ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἕπηται, καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὰν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῇ, πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας.

2) Diog. Laert. X, 137.: ἔτι δὲ πρὸς τοὺς Κυρηναϊκούς (διαφέρεται Ἐπίκουρος)· οἱ μὲν γάρ, χείρους τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας τῶν ψυχικῶν, ὁ δέ, τὰς ψυχικάς. Τὴν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον. Οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς.

3) Diog. Laert. X, 127. und 149.: τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι

Viertens, sobald das schmerzende Gefühl des Bedürfnisses durch den Besitz und Genuß des begehrten Gegenstandes aufgehoben worden, so ist kein höherer Grad des Vergnügens mehr möglich. Die Befriedigung der für unseren Leib und unsere Seele naturgemäß nothwendigen Begierden und Wünsche reicht daher zur höchsten Glückseligkeit hin, die ein Mensch erlangen kann [1]).

131. Sind wir überzeugt von der vollen Richtigkeit der angegebenen Grundsätze, die unsere Wahl der Freuden und unsere Flucht der Schmerzen leiten sollen, so leuchtet uns ein, daß unter dem wahren Wohlbefinden, als dem Endzweck aller Bestrebungen, nicht das Vergnügen des Wollüstlings und Schlemmers zu verstehen ist, sondern die körperliche Schmerzlosigkeit und die ungetrübte Heiterkeit des Gemüthes [2]). Was also das Leben zu einem angenehmen macht, ist die besonnene Ueberlegung, welche die Gründe jeder Wahl und jeder Vermeidung kennt und prüft und jeden

φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι. κ. τ. λ.

1) Diog. Laert. X, 128.: τούτου γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν, μήτε ταρβῶμεν. ὅταν δὲ ἅπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται, λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμών, οὐκ ἔχοντος τοῦ ζώου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι, καὶ ζητεῖν ἕτερον ᾧ τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀγαθὸν συμπληρωθήσεται. Epikuros unterscheidet demnach, indem er der ersteren den Vorzug vor der letzteren gibt, τὴν καταστηματικὴν ἡδονὴν und τὴν ἡδονὴν ἐν κινήσει. Ἡ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται. Diog. Laert. X, 136. u. 144. Cic. de Finib. I, 11.

2) Diog. Laert. X, 131. u. 132.

Wahn verbannt, durch welchen die Seele von Unruhe ergriffen wird [1]). Man muß demnach erkennen, daß von der praktischen Weisheit, aus der eine solche Ueberlegung und eine durch dieselbe geleitete Handlungsweise hervorgeht, die Glückseligkeit des menschlichen Lebens abhangt [2]).

Diese Weisheit lehrt uns, daß zwischen der Uebung der Tugenden und dem Wohlbefinden ein natürliches Band Statt findet und daß das letztere von der ersteren unzertrennlich ist [3]). Der Tugendhafte behauptet, so sehr es Menschen möglich ist, immer die Seelenruhe, der Lasterhafte wird immer von Unruhe geplagt [4]). Sie zeigt uns ferner, daß der Tod nicht zu fürchten, sondern etwas für uns ganz Gleichgültiges ist. Denn alles an sich Gute und Böse besteht nur in der angenehmen oder unangenehmen Empfindung. Der Tod ist nichts Anderes als die Beraubung der Empfindung; mithin ist er weder ein Gut noch ein Uebel [5]). Von Allem, was durch Weisheit und Tugend zum Behufe der Glückseligkeit des ganzen Lebens er-

1) ὁ νήφων λογισμός, ὁ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων, ἀφ' ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος. Diog. Laert. l. c.

2) Diog. Laert. l. c.

3) Diog. Laert. X, 140.: οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν, ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς· καὶ δικαίως, ἄνευ τοῦ ἡδέως. Vergl. 138: ὁ δ' Ἐπίκουρος ἀχώριστόν φησι τῆς ἡδονῆς τὴν ἀρετὴν μόνην· τὰ δ' ἄλλα χωρίζεσθαι, οἷον βρωτά.

4) Diog. Laert. X, 144.

5) Diog. Laert. X, 124.: συνέθιζε δ' ἐν τῷ νομίζειν, μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον, ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δ' ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. Vergl. 139.

worben werden kann, ist die Freundschaft bei weitem das Beste [1]).

132. Die Vorstellungen, welche die Menschen insgemein von den Göttern hegen, leitete Epikuros aus Traumerscheinungen und Phantasieanschauungen und aus der bei Menschen, welche nicht die Grundsätze der wahren Naturphilosophie gefaßt haben, sehr begreiflichen Meinung ab, daß sowohl die regelmäßigen als auch besonders die außerordentlichen und furchtbaren Naturerscheinungen von dem verständigen Willen mächtiger Wesen gelenkt werden müßten. Diese von Lucretius [2]) ausführlicher geschilderte Erklärung der religiösen Begriffe und Anschauungen wird auch einem Theile nach durch Sextus Empirikus als Epikureisch bestätigt, indem dieser anführt [3]): „Epikuros meine, die Menschen hätten aus Traumerscheinungen ihre Vorstellungen von Göttern gewonnen. Denn indem sich ihnen während des Schlafes große Bilder mit menschlicher Gestalt darstellten, so hätten sie angenommen, es gebe in der That solche Wesen, welche mit Menschengestalt versehene Götter seyn." — Durch das Zeugniß beider Schriftsteller wird zulänglich bewiesen, was dem ganzen Inhalt und Charakter der Epikureischen Philosophie angemessen ist, daß Epikuros die Göttervorstellungen auf bloße in der Luft herumschwebende Seelenbilder zurückgeführt, die so gut wie alle übrigen, sowohl im wachenden Zustand als im Traume von den Menschen angeschaut werden können, denen aber keine rea-

1) Diog. Laert. X, 148. Cic. de Finib. I, 20.

2) V, 1168 — 1240.

3) adv. Math. IX, 26.

len göttlichen Gestalten, von denen sie sich abgelöset hätten, entsprechen [1]).

1) Die theologische Lehre, die bei Cicero de Nat. Deor. I, 8–21. von C. Vellejus als Lehre des Epikuros vorgetragen und vertheidigt wird, (vergl. auch Plutarch. de Placit. Philosoph. I, 7. Diog. Laert. X, 139. Lucret. V, 147—156.) ist zu unhaltbar und rücksichtlich auf die ersten physikalischen Grundsätze des Epikureischen Systemes zu ungereimt und zu sehr ihnen widersprechend, um für etwas Anderes gelten zu können, als für eine von Epikuros nicht ernstlich gemeinte, in gewisser Hinsicht ihm abgedrungene und seinem Systeme bloß angehängte Erklärung. Diese sollte den Verständigen und besonders den mit ihm Einverstandenen als eine launige Läugnung und Verspottung der Götter der griechischen Volksreligion und göttlicher Mächte überhaupt sich darstellen, zugleich aber seine Philosophie von der religiösen Seite den Angriffen der Priester und übelwollender, mit diesen etwa gemeine Sache machender philosophischer Gegner entziehen und ihn im Publicum vor dem Vorwurf und der Anklage der ἀσέβεια schützen. Nach ihr wird als Hauptgrund für die Wahrheit der Existenz der Götter der allgemein unter den Menschen verbreitete Glaube an sie aufgestellt (welchen Glauben Epikuros aus bloßen Phantasiebildern erklärt). Es wird behauptet, die Götter besäßen eine menschliche Gestalt, weil diese unter allen Gestalten die vollkommenste und allein der Vernunft fähige sey, hätten aber keinen soliden menschlichen Körper (στερέμνιον, non corpus esse in Deo, sed quasi corpus, nec sanguinem, sed quasi sanguinem), sondern nur einen Scheinleib; sie lebten immerdar (was mit der atomistischen Grundansicht Epikur's ganz unverträglich ist), genössen einer vollkommenen Glückseligkeit, aber im Zustand einer vollkommenen Unthätigkeit. — Dem philosophischen Gegner des C. Vellejus, dem Akademiker C. Cotta konnte es nicht schwer fallen, die Nichtigkeit und Thorheit dieser Ansicht, insofern sie ernsthaft genommen wird, augenscheinlich zu machen, was er denn auch mit vieler Beredsamkeit in der zweiten Hälfte jenes Buches thut. Aber an

133. Rücksichtlich auf die Epikureische Schule haben wir weiter nichts zu bemerken, als daß sie eine zahlreiche Menge von Anhängern zählte [1]) und sich neben den drei anderen philosophischen Hauptschulen Athens in einem äußerlich blühenden Zustand ohne irgend eine bekannte Ver-

Schlusse wird auch von ihm angeführt, was wir unstreitig als das Richtige anerkennen müssen: „verius est igitur nimirum illud, quod familiaris omnium nostrum Posidonius disseruit in libro quinto de natura deorum, nullos esse deos, Epicuro videri; quaeque is de diis immortalibus dixerit, invidiae detestandae gratia dixisse. Neque enim tam desipiens fuisset, ut homunculis similem deum fingeret, lineamentis duntaxat extremis, non habitu solido, membris hominis praeditum omnibus, usu membrorum ne minimo quidem, exilem quendam atque perlucidum, nihil cuiquam tribuentem, nihil gratificantem, omnino nihil curantem, nihil agentem. quae natura primum nulla esse potest: idque videns Epicurus re tollit, oratione relinquit deos." Dieses bekräftigt Cicero auch durch jene Aeußerung, de Divinat. II., 17., in welcher er die Behauptung Epikur's als eine scherzhafte anführt, daß die Götter in Räumen zwischen den Welten (intermundiis) in ihren durchsichtigen Körpern unthätig leben: „Deos enim ipsos jocandi causa induxit Epicurus perlucidos et perflabiles et habitantes, tanquam inter duos lucos, sic inter duos mundos, propter metum ruinarum, eosque habere putat eadem membra, quae nos, nec usum ullum habere membrorum. Ergo is circuitione quadam deos tollens, recte non dubitat divinationem tollere."

1) Diog. Laert. X, 9.: οἱ φίλοι, τοσοῦτοι τὸ πλῆθος, ὡς μηδ' ἂν πόλεσιν ὅλαις μετρεῖσθαι δύνασθαι. Cic. de Finib. I, 7. „Et quod quaeritur saepe, cur tam multi sunt Epicurei, sunt aliae quoque causae, sed multitudinem hoc maxime allicit, quod ita putat dici ab illo, recta et honesta quae sint, ea facere ipsa per se laetitiam, i. e. voluptatem.

änderung in ihren Lehrbegriffen erhielt [1]). Keiner unter den Epikureern hat sich durch philosophische Verdienste einen Anspruch auf bleibenden Nachruhm in unserer Geschichte erworben. Es scheint unter ihnen allgemein eine solche Verehrung ihres Meisters und seiner Lehrsätze und Aussprüche, die keiner Verbesserung bedürftig und fähig seyn, geherrscht zu haben [2]), wie sie Lucretius gehegt und in seinem Lehrgedicht ausgesprochen hat [3]).

1) Diog. Laert. l. c. Vergl. IV, 43.

2) Daher sagt Seneca. Epist. XXXIII.: apud istos (Epicureos), quidquid dicit Hermachus, quidquid Metrodorus, ad unum refertur. Omnia, quae quisquam in illo contubernio locutus est, unius ductu et auspiciis dicta sunt. Und in gleichem Sinn urtheilt Numenios bei Eusebios Praep. Evang. XIV, 5.: ὑπῆρξέ τε ἐκ τούτου ἐπὶ πλεῖστον τοῖς μετέπειτα Ἐπικουρείοις, μηδ᾽ αὐτοῖς εἰπεῖν πω ἐναντίον οὔτε ἀλλήλοις, οὔτε Ἐπικούρῳ μηδὲν εἰς μηδέν, ὅτου καὶ μνησθῆναι ἄξιον, ἀλλ᾽ ἔστιν αὐτοῖς παρανόμημα, μᾶλλον δὲ ἀσέβημα, καὶ κατέγνωσται τὸ καινοτομηθέν. κ. τ. λ.

3) Man vergl. z. B. Lucret. III, 9—13.:

Tu Pater es rerum Inventor, tu patria nobis
Suppeditas praecepta, tuisque ex, Inclute, chartis,
Floriferis ut apes in saltibus omnia limant,
Omnia nos itidem depascimur aurea dicta,
Aurea, perpetua semper dignissima vita!

II. Die stoische Schule.

134. Ungefähr gleichzeitig mit der Epikureischen Schule entstand in Athen die stoische, die in vieler Hinsicht einen strengen Gegensatz gegen jene bildete, während sie jedoch nicht bloß im Allgemeinen in der vorherrschenden Richtung ihrer Bestrebungen auf das Praktische, sondern auch insbesondere in den beiden wichtigen Puncten mit der ersteren übereinstimmte, daß sie die Seele für eine körperliche Substanz hielt und daß sie ebenfalls den Stoff aller Erkenntnisse aus den Sinneswahrnehmungen ableitete.

Wenn Epikuros als der alleinige Schöpfer des nach ihm benannten Lehrgebäudes dasteht, so bildeten dagegen in der stoischen Schule die beiden nächsten Nachfolger des Stifters derselben den ihr eigenthümlichen Lehrbegriff fort, und sie erst erhoben das System zu demjenigen Grade der Vollendung, der Ausführung und Vollständigkeit, dessen es nach seinen Grundzügen und Grundbegriffen fähig war. Die späteren Vorsteher und Lehrer der Stoa haben zu seiner Vervollkommnung nichts Wesentliches mehr beigetragen, sondern sich in der Hauptsache damit begnügt, das von ihren Vorgängern Empfangene zu bewahren und es fo-

wohl didaktisch als polemisch geltend zu machen, wobei allerdings mehrere unter ihnen in manchen Bestimmungen von jenen sich entfernten. Bei dem fast gänzlichen Verluste der Schriften der griechischen Stoiker ist es gegenwärtig unmöglich, die Entwicklungen und Veränderungen in der stoischen Philosophie und also die Leistungen jedes Einzelnen unter den ausgezeichneteren Selbstdenkern dieser Schule genau und pragmatisch zu schildern. Wenn gleich durch fortgesetzte Bearbeitung der vorhandenen hieher gehörigen Fragmente noch Manches zur Aufklärung der Sache wird beigetragen werden können, so wird es uns doch immer für jene Schilderung an den zureichenden Materialien gebrechen. Man wird auch in Zukunft damit zufrieden seyn müssen, wenn es gelingt, die Hauptlehren des Stoicismus im Allgemeinen und außerdem einige einzelne Differenzpuncte in den Ansichten der berühmtesten Stoiker mit historischer Gewißheit und philosophischer Bestimmtheit hervorzuheben. Für den Standpunct unserer Darstellung ist es aber auch durchaus hinlänglich, die Grundzüge des stoischen Systemes in derjenigen Gestalt kenntlich zu machen, in welcher es durch die sich nah an einander anschließenden Bemühungen der ältesten und bedeutendsten Lehrer desselben, des Zenon, Kleanthes und Chrysippos hervorgetreten und im Ganzen genommen von den Vorstehern der Schule, solange sie noch blühte, behauptet worden ist.

135. Zenon, der Urheber der stoischen Secte, ward geboren zu Kittion, einer Stadt auf der Südküste von Kypros [1]). Sein Geburtsjahr läßt sich so wenig als sein To-

1) Diog. Laert. VII, 1.

desjahr genau bestimmen. Wir wissen nur so viel mit einiger Zuverlässigkeit hierüber, daß er ein Zeitgenosse des Epikuros gewesen und im hohen Alter gestorben [1]). Nach dem Zeugnisse des Demetrios von Magnesia bei Diogenes hatte sein Vater Mnaseas oder Demeos, der ein Kaufmann war und in Handelsgeschäften häufig nach Athen zu reisen pflegte, ihm von da mehrere Schriften der Sokratiker mitgebracht, mit deren Studium er sich von früher Jugend an beschäftigte [2]). Im jugendlichen Mannesalter begab er sich selbst nach Athen und widmete sich dort ganz der Philosophie. Er soll zuerst den Kyniker Krates, alsdann die Megariker Diodoros Kronos und Stilpon, zuletzt die Akademiker Xenokrates und Polemon gehört haben [3]). Endlich eröffnete er in einer Säulenhalle zu Athen, deren Wände vom Polygnotos bemalt waren [4]), und die deshalb die bunte [5]) hieß, eine neue Schule, deren Theilnehmer die Philosophen aus der Stoa oder Stoiker genannt wurden [6]). Der persönliche Charakter und die Lehrerwirksamkeit Zenon's sollen von den Atheniensern so hoch ge-

1) Diog. Laert. VII, 28.: ὀκτὼ γὰρ πρὸς τοῖς ἐνενήκοντα βιοὺς ἔτη κατέστρεψεν ἄνοσος καὶ ὑγιὴς διατελέσας. Περσαῖος δέ φησιν ἐν ταῖς ἠθικαῖς σχολαῖς, δύο καὶ ἑβδομήκοντα ἐτῶν τελευτῆσαι αὐτόν, ἐλθεῖν δὲ Ἀθήναζε δύο καὶ εἴκοσι ἐτῶν. Ὁ δ' Ἀπολλώνιός φησιν ἀφηγήσασθαι τῆς σχολῆς αὐτὸν ἔτη δυοῖν δέοντα ἑξήκοντα.

2) Diog. Laert. VII, 32.

3) Diog. Laert. VII, 2. 3. 12. 24. 25. u. 35.

4) Plin. H. N. XXXV, 9. Diog. Laert. VII, 6.

5) ἡ ποικίλη στοά.

6) Diog. Laert. l. c.: οἱ ἐκ τῆς στοᾶς φιλόσοφοι, οἱ στωϊκοί.

schätzt worden seyn, daß sie ihm die Aufbewahrung der Schlüssel der Stadtthore anvertrauten, um ihm hierdurch den glänzentsten Beweis ihres Zutrauens zu geben, auch ihm eine goldene Krone als Ehrenzeichen überreichten und seine Bildsäule aus Erz aufrichteten [1]). Seine Schriften, soweit sie uns von Diogenes genannt werden [2]), scheinen größtentheils ethischen Inhaltes gewesen zu seyn. Sein Nachfolger im Lehramte der Stoa war sein Schüler Kleanthes, aus Assos in Troas [3]). Dieser, heißt es, trieb die Kunst des Faustkampfes als Gewerbe, bevor er sich auf das Studium der Philosophie legte, und kam in der größten Dürftigkeit nach Athen [4]). Dort ernährte er sich, während er die Vorträge des Zenon besuchte, durch Tagelöhnerarbeit, die er zur Nachtzeit verrichtete, um bei Tage ungestört mit den philosophischen Uebungen sich beschäftigen zu können [5]). Keineswegs mit schneller Fassungskraft begabt ersetzte er durch seinen unermüdlichen Fleiß, was ihm an Talent mangelte [6]). Dergestalt brachte er es, so wenig

1) Diog. Laert. l. c.

2) l. c. VII, 4.

3) Diog. Laert. VII, 168.

4) l. c.

5) Weil er unter anderem Wasser zur Begießung des Erdreichs in Gärten aus den Brunnen schöpfte, so ward er, mit einer Parodie seines Namens Κλεάνθης, Φρεάντλης genannt. Auch erhielt er, weil seine Kraft im Entbehren der Genüsse und im Ertragen von Mühseligkeiten so ausgezeichnet groß war, den ehrenvolleren Beinamen ὁ δεύτερος Ἡρακλῆς. Diog. Laert. VII. 170.

6) Diog. Laert. l. c.: ἦν δὴ πονικὸς μέν, ἀφύσικος δὲ καὶ βραδὺς ὑπερβαλλόντως.

ihn auch die äußeren Umstände begünstigten, dennoch dahin, daß er vor mehreren anderen würdigen Schülern des Zenon den Vorzug verdiente und erlangte, nach dessen Tode das Haupt der stoischen Schule zu werden [1]). Er hinterließ eine beträchtliche Anzahl von Schriften über alle Theile der Philosophie [2]).

Ihm folgte sein Schüler Chrysippos, entweder aus Soloi in Kilikien oder aus Tarsos gebürtig [3]). Er war ein Mann von ausgezeichnetem Kopfe [4]). Durch seinen mündlichen Vortrag und vornehmlich durch seine schriftlichen Leistungen, in denen sein Scharfsinn und die ungemeine Lebhaftigkeit und Thätigkeit seines Geistes hervorleuchteten, erwarb er sich das höchste Ansehen in seiner Schule und einen Ruhm auch außerhalb derselben, welcher den des Zenon noch überstralte. Er galt vorzugsweise für die Stütze der Stoa [5]), wie dies am stärksten folgender Vers zu seinem Preis ausspricht:

Wenn kein Chrysippos war, so war die Stoa nicht [6]).

1) Diog. Laert. VII, 174.: τοιοῦτος δὲ ὢν ἐξίσχυσε, πολλῶν τε ἄλλων ὄντων ἀξιολόγων Ζήνωνος μαθητῶν, αὐτὸς διαδέξασθαι τὴν σχολήν.

2) Diog. Laert. l. c.: βιβλία δὲ κάλλιστα καταλέλοιπεν. κ. τ. λ.

3) Diog. Laert. VII, 179.

4) Diog. Laert. l. c.: ἀνὴρ εὐφυὴς καὶ ὀξύτατος ἐν παντὶ μέρει. Cic. de Divinat. I, 3. de Orat. I, 11. Sen. de Benef. I, 3.

5) Qui fulcire putatur porticum stoicorum. Cic. Acad. Quaest. II, 24.

6) Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν στοά. Diog. Laert. VII, 183.

Als Schriftsteller ist er unstreitig von keinem Anderen an Fruchtbarkeit übertroffen worden. Diogenes Laertios, der ein überaus langes Verzeichniß von Titeln seiner Werke anführt, versichert, man habe nicht weniger als sieben hundert und fünf Schriften von ihm gezählt [1]). Die Größe dieser Anzahl würde, ungeachtet Chrysippos ein Alter von drei und siebzig Jahren erreicht haben soll [2]), doch unseren Glauben übersteigen müssen, wenn Diogenes sie nicht dadurch einigermaßen begreiflich machte, daß er jenem Berichte hinzufügt: unser Stoiker habe nicht nur öfters über den nämlichen Gegenstand sich schriftlich ausgesprochen, sondern auch sehr häufig Stellen aus fremden Werken in die seinigen in der Eigenschaft von Zeugnissen, Beispielen und Beweisen eingewebt; wie er z. B. in einem seiner Bücher fast die ganze Medea des Euripides ausgeschrieben [3]). Er war es hauptsächlich, der die eigenthümliche Dialektik seiner Schule ausbildete. Sein Verdienst in diesem Fache ward so sehr von seinen Anhängern geschätzt, daß sich unter ihnen der Ausspruch erhielt: wenn die Götter sich einer Dialektik bedienten, so würde es keine andere als die Chrysippische seyn [4]).

136. Die Stoiker erklärten die Philosophie wortgemäß für ein Streben, dessen Ziel die Weisheit sey, für

1) Diog. Laert. VII, 181.

2) Diog. Laert. VII, 183. Sein Todesjahr fiel nach der Chronik des Apollodoros in die hundert nnd drei und vierzigste Olympiade.

3) Diog. Laert. VII, 181.

4) Εἰ παρὰ θεοῖς ἦν ἡ διαλεκτική, οὐκ ἂν ἦν ἄλλη ἢ ἡ Χρυσίππειος. l. c. 180.

eine Betreibung der zur Weisheit führenden Kunst.[1]). Den Begriff der Weisheit bestimmten sie als das Verständniß der göttlichen und der menschlichen Dinge. Hierdurch bezeichneten sie kurz und bündig den Inhalt dessen, was seit Platon Gegenstand des philosophischen Forschens war. Denn nach griechischer Sprachweise waren es die göttlichen Dinge, deren Untersuchung die Reihe der vorsokratischen Wahrheitsforscher beschäftigt hatte, und waren es die menschlichen, denen Sokrates ausschließlich sein Nachdenken widmete. Platon dagegen umfaßte zuerst beide in seiner Speculation.

Die Kunst, oder nach unserer Art zu reden, das Wissen und das Können, welches in den Besitz jener Weisheit setzt, war den Stoikern die Tugend, d. h. die Tüchtigkeit des menschlichen Geistes im edelsten Sinne des Wortes. Sie vereinigt drei ausgebildete Vermögen oder Fertigkeiten in sich, 1) die Fertigkeit in der Erkenntniß der Natur der Dinge, 2) in der Erkenntniß und Ausübung des sittlich Guten, 3) im regelrechten Denken und überhaupt im Gebrauche der Mittel und Quellen, durch deren Benutzung Erkenntniß gewonnen wird [2]).

Dieser Eintheilung gemäß nahmen auch die Stoiker die drei Haupttheile der Philosophie, welche durch Platon in der Behandlung der philosophischen Probleme, wenn er sie

1) Plut. de Plac. Phil. in prooem.: οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ ἔφασαν, τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην, τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν τέχνης ἐπιτηδείου. Sen. Epist. LXXXIX.: philosophia sapientiae amor est et affectatio.

2) Plut. l. c.: ἐπιτήδειον δὲ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν· ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικήν, ἠθικήν, λογικήν.

gleich nicht systematisch absonderte, anerkannt und eingeführt worden, als solche an, die Logik (Denklehre und Erkenntnißtheorie), die Physik (Naturlehre und Metaphysik) und die Ethik [1].

Wir dürfen der Meinung zwar nicht unbedingt folgen, welche zu Cicero's Zeit unter den Akademikern die herrschende war, da man überhaupt mehr das Uebereinstimmende, als die Differenzpuncte in der akademischen, peripatetischen und stoischen Schule im Auge hatte, und welche von ihm uns ausgesprochen wird [2]: daß Zenon nur den Versuch einer Reform des Platonischen Systemes ausgeführt habe. Wir müssen hierbei berücksichtigen, daß der stoische Lehrbegriff in jedem Theil, am meisten in der Logik und Physik, sehr von dem Platonischen abweicht [3].

1) Diog. Laert. VII, 39.: τριμερῆ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον. εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὸ μέν τι φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν. Plut. l. c. Cic. Acad. Quaest. I, 5. de Finib. IV, 2. Sen. Epist. l. c.

2) Acad. Quaest. I, 9. u. 12.: verum esse autem arbitror, ut Antiocho, nostro familiari, placebat, correctionem veteris Academiae potius, quam aliquam novam disciplinam (stoicorum rationem) putandam.

3) Er vereinigt des Herakleitos metaphysische und physikalische Grundansichten mit den Hauptsätzen der Antistheneischen Moral, bei welcher Combination allerdings etwas Neues und Eigenthümliches hervortrat, und abgesehen von der sorgfältigeren Ausbildung beider Disciplinen, die stoische Physik von einem sittlichen Geiste durchdrungen wurde und die stoische Ethik eine metaphysische Begründung erhielt, welche in den Lehren des Herakleitos und des Antisthenes nicht gefunden werden. In der Logik der Stoiker könnte man ihre Ansicht vom Ursprunge der Erkenntnisse Aristotelisch nennen. Doch ist nicht gerade anzunehmen, daß sie auf dieselbe durch

Aber ungeachtet der beträchtlichen Differenz zwischen der Platonischen und stoischen Philosophie läßt sich dennoch annehmen, wofür mehrere Gründe sprechen, daß Zenon, nachdem er den Unterricht des Xenokrates und des Polemon benutzt, durch die Resultate ihrer Lehre überhaupt und besonders auch durch die Weise, wie sie Platon's Ideen aufgefaßt hatten und vortrugen, nicht befriedigt, zunächst die Absicht gefaßt, tiefer einzugehen in den Geist des Stifters der Akademie, die von ihm ausgesprochenen Grundsätze schärfer und fester zu bestimmen und so das Platonische System wissenschaftlicher und strenger dogmatisch auszubilden. In der Bewerkstelligung eines solchen Verbesserungsplanes ward er dann unwillkürlich über sein anfängliches Vorhaben hinausgeführt und ward der Urheber eines neuen Systemes und einer neuen Schule.

Wir werden die drei Haupttheile der stoischen Philosophie nach der auch bei den vorhergehenden Systemen von uns beobachteten natürlichen und zweckmäßigsten Folge vor unsere Betrachtung stellen. Zwar billigten die Stoiker nicht sämmtlich in dem Vortrag ihrer Lehren diese Ordnung derselben. Doch darf uns das Muster genügen, welches hierin die beiden wichtigsten Häupter dieser Schule, Zenon und Chrysippos, uns gegeben [1]).

ihre Bekanntschaft mit der peripatetischen Philosophie geführt worden. Es erklärt sich hinlänglich aus ihrer metaphysischen Weltanschauung, daß sie sich bewogen fanden, die Platonische Ideenlehre zu verwerfen und den entgegengesetzten Weg des Empirismus einzuschlagen.

1) Diog. Laert. VII, 40.

1. Logik.

137. Die stoische Logik, welche, wie oben erwähnt, vorzüglich von Chrysippos ausgeführt worden, hatte einen sehr weiten Umfang. Sie umfaßte nicht bloß diejenigen Untersuchungen, welche wir gegenwärtig theils der Denkformenlehre, theils der Theorie des Erkenntnißvermögens anweisen müssen, sondern auch grammatische und rhetorische Lehren [1]). Ihrem Hauptzwecke nach galt sie jedoch, wie die peripatetische und wie die Epikureische Kanonik, für die Anweisung zur Erreichung der gültigen Erkenntniß und zur Beurtheilung der Wahrheit und der Falschheit in den menschlichen Vorstellungen [2]).

Nämlich bei unseren Vorstellungen, lehrten die Stoiker, komme überhaupt Dreierlei in Betracht, die sprachliche Bezeichnung derselben, der bezeichnete Gedanke und der durch den Gedanken vergegenwärtigte reale Gegenstand [3]). Unter diesen Dreien sey es zwar nur der Gedanke, welcher dem Gegensatze zwischen Wahrheit und Falschheit unterliege, und auch er nur, insofern er in einem vollständigen Urtheile

1) Diog. Laert. l. c. u. VII, 43. 44. 62.

2) Diog. Laert. VII, 46.: οὐκ ἄνευ δὲ τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἄπτωτον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ· τό τε γὰρ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος διαγινώσκεσθαι ὑπ' αὐτῆς καὶ τὸ πιθανόν, τό τε ἀμφιβόλως λεγόμενον διευκρινεῖσθαι, χωρίς τε αὐτῆς, οὐκ εἶναι ὁδῷ ἐρωτᾷν καὶ ἀποκρίνασθαι. Cic. de Finib. III, 21.

3) Sext. Empir. adv. Math. VIII, 11. u. 12.: καὶ δὴ τῆς μὲν πρώτης δόξης προεστήκασιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό, τε σημαινόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον· ὧν σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνήν. κ. τ. λ.

verwirklicht werde [1]). Jedoch sey auch die Angemessenheit und Richtigkeit der Gedankenbezeichnung wichtig für den Gewinn und die Festhaltung der Wahrheit in den Erkenntnissen. Deshalb sey es zweckmäßig, in der Logik die Lehre von den Gedankenzeichen der von den Vorstellungen selbst vorauszuschicken [2]), während das vorgestellte Reale, das Seyn der Dinge und der menschlichen Verhältnisse, den Untersuchungen der Physik und der Ethik überlassen bleibe. Ferner werde die Rhetorik passend in den Kreis der logischen Belehrungen gezogen. Beruhe der Beweis des Wahren und die Widerlegung des Falschen auf den logischen Regeln des Denkens, so habe jene die Regeln auseinanderzusetzen, nach denen in kunstmäßiger Rede die beweisende Darstellung des Wahren und die widerlegende des Falschen zu Stande gebracht werde [3]). Uns kann aus diesem Elementartheil ihrer Philosophie nur Dasjenige interessiren, was sich über ihre Meinung von dem Ursprunge, von der Natur und der Gültigkeit der Erkenntnisse noch ausmitteln läßt. Die übrigen Puncte desselben würden selbst dann für unsere Darstellung in keinen näheren Betracht kommen, wenn wir eine vollständigere Einsicht in dieselben zu erlangen vermöchten, als bei dem Mangel der ursprünglichen Quellen und den höchst dürftigen Nachrichten hierüber erreichbar ist.

138. Die Stoiker unterschieden acht Vermögen oder

1) Sext. Empir. l. c. 12. 69. Pyrrh. Hypot. II, 104. Diog. Laert. VII, 63. u. 64.

2) Diog. Laert. VII, 62.: τυγχάνει δ' αὐτὴ (ἡ διαλεκτική), ὡς ὁ Χρύσιππός φησι, περὶ σημαίνοντα τε καὶ σημαινόμενα.

3) Diog. Laert. VII, 41. u. 42.

von ihnen so genannte Theile der menschlichen Seele, d. h. der Lebenskraft im Menschen. Fünf derselben bestehen in den fünf Sinnen, der sechste in dem Sprachvermögen, der siebente in der Zeugungskraft. Der achte ist die Kraft des Empfindens, Wahrnehmens und Denkens, welche der herrschende Theil bei ihnen hieß, weil sie die Thätigkeiten der übrigen Vermögen lenkt und zu ihren Zwecken gebraucht [1]). Merkwürdig ist hier die stoische Unterscheidung, der zufolge die Sinne bloß die Fähigkeit besitzen, leidend von außen her angeregt zu werden und Eindrücke zu empfangen. Diese Function ist lediglich die vermittelnde, durch welche in dem herrschenden Theile der Seele die Empfindung, Anschauung und Vorstellung des die Sinne anregenden Gegenstandes hervorgebracht wird [2]). Zum Wahrnehmen und Denken rechneten die Stoiker auch das Begehren und Wollen, als eine Modification und besondere Aeußerung desselben [3]).

Das menschliche Denken ist ein discursives, d. h. der sprachlichen Bezeichnung sich bedienendes [4]). Was aber ei-

1) Diog. Laert. VII, 111. 157. u. 159. Plut. de Plac. Phil. IV, 4.: οἱ Στωϊκοὶ ἐξ ὀκτὼ μερῶν φασι συνεστάναι, πέντε μὲν τῶν αἰσθητῶν, ἕκτου δὲ φωνητικοῦ, ἑβδόμου σπερματικοῦ, ὀγδόου αὐτοῦ τοῦ ἡγεμονικοῦ, ἀφ᾽ οὗ ταῦτα πάντα ἐπιτέτακται διὰ τῶν οἰκείων ὀργάνων προςφερῶς ταῖς τοῦ πολύποδος πλεκτάναις.

2) Diog. Laert. VII, 159. Plut. l. c. 23.: οἱ Στωϊκοὶ τὰ μὲν πάθη ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις, τὰς δὲ αἰσθήσεις ἐν τῷ ἡγεμονικῷ.

3) Diog. Laert. l. c.

4) Diog. Laert. VII, 49.: προηγεῖται γὰρ ἡ φαντασία, εἶθ᾽ ἡ διάνοια, ἐκλαλητικὴ ὑπάρχουσα, ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας.

nem jeden im Wort und im Satze hervortretenden Gedanken zum Grunde liegt, ist die anschauliche Vorstellung [1]). Sie ist die Abbildung, d. h. die Erscheinung des Bildes eines Gegenstandes in dem herrschenden Theile der Seele und ist nothwendig stets eine Veränderung, die in ihm vorgeht [2]). Jedoch ist sie nicht immer das vergegenwärtigende treue Bild eines realen Objectes, sondern oft ein mehr oder minder verfälschtes, oft auch eine bloße Einbildung [3]). Sie stellt sich uns theils zufolge eines Vereines von äußeren und inneren Bedingungen dar, indem wirklich existirende Außendinge auf die Sinne einwirken, theils auch bloß nach inneren Bedingungen unseres psychischen Lebenszustandes [4]). In jedem Falle hangt es nicht von unserer Willkür ab, das zu gewahren oder nicht zu gewahren, was in der anschaulichen Vorstellung sich uns darbietet. In der Gewalt des obersten Lebensvermögens steht es aber, ihr den Beifall entweder zu schenken oder zu versagen [5]). Durch

τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ. — λόγος, heißt es weiter unten, ἐστὶ φωνὴ σημαντική, ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη.

1) ἡ φαντασία.

2) Diog. Laert. VII, 45. 50.: φαντασία ἐστὶ τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος ἐν τῇ δυωδεκάτῃ περὶ ψυχῆς ὑφίσταται. Sext. Empir. adv. Math. VII, 227—242. Plut. de Plac. Phil. IV, 12.

3) Sext. Empir. adv. Math. VII, 244.

4) Sext. Empir. l. c. 241.: ἐπεὶ ἡ φαντασία γίνεται ἤτοι τῶν ἐκτός, ἢ τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν, ὃ δὴ κυριώτερον διάκενος ἑλκυσμὸς παρ' αὐτοῖς καλεῖται.

5) Cic. Quaest. Acad. I, 11. II, 12. Gell. Noct. Att. XIX, 1.: visa animi, quas φαντασίας philosophi appellant, quibus mens hominis prima statim specie accidentis ad ani-

als Ertheilung des Beifalls, durch die Beipflichtung, machen wir sie erst zu einer solchen, die in unserem individuellen Bewußtseyn, in unserem Dafürhalten, als eine Erkenntniß auftritt. Durch die entgegengesetzte Versagung schließen wir sie aus der Reihe der für Erkenntnisse uns geltenden Vorstellungen aus. Durch die Zurückhaltung des Beifalls lassen wir sie als eine problematische, noch unentschieden zwischen Verwerfung und Annahme schwebende Vorstellung vorläufig auf sich beruhen.

Die Mannigfaltigkeit der anschaulichen Vorstellungen und der Vorstellungen im Allgemeinen ist zum Theil in der Verschiedenheit ihrer Bildungsweise begründet. Ihre letzte und ursprüngliche gemeinschaftliche Quelle ist die Sinneswahrnehmung. Keine Vorstellung überhaupt ist angeboren. Die Seele gleicht anfänglich gleich nach der Geburt des Menschen einem unbeschriebenen Blatt, auf welches durch die herrschende Geistesthätigkeit, indem sie vermöge der Sinneswahrnehmungen den Stoff empfängt, den sie mit dem Gedächtnisse festhält und aus dem sie allgemeine Begriffe und Folgerungen entwickelt, die Vorstellungen eingezeichnet werden [1]). Die allgemeinen Begriffe finden sich

madversionem rei pellitur, non voluntatis sunt, neque arbitraria, sed vi quadam sua inferunt sese hominibus noscitanda. Probationes autem, quas συγκαταθέσεις vocant, quibus eadem visa noscuntur ac dijudicantur, voluntariae sunt fiuntque hominum arbitratu. Sext. Empir. l. c. 257. Diog. Laert. VII, 49.

1) Plut. de Plac. Phil. IV, 11.: οἱ Στωϊκοί φασιν, ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτης ἐνεργῶν εἰς ἀπογραφήν· εἰς τοῦτο μίαν ἑκάστην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται.

entweder ohne unsere Bemühung von selbst durch Erinnerung an die gleichartigen individuellen wahrgenommenen Objecte ein und sind die natürlichen, oder sie entstehen durch absichtliche Meditation und wissenschaftliche Untersuchungen und sind die künstlichen, wissenschaftlichen Begriffe [1]). Ferner unterscheiden sich die Erkenntnisse, die wir nur auf dem Wege des Schlusses zu gewinnen im Stande sind, von den ihnen zum Grunde liegenden unmittelbar einleuchtenden [2]). Hierzu kommen noch folgende bemerkenswerthe Verschiedenheiten in dem Erwerb unserer Vorstellungen. Sie sind entweder 1) unmittelbar aus dem Eindruck entsprungen, welchen wirkliche Dinge auf unsere Sinne machen; oder 2) nach der Aehnlichkeit in uns entstanden, indem wir gemäß der Wahrnehmung eines Objectes die Vorstellung des ihm Gleichenden fassen, z. B. die Vorstellung des Sokrates selbst, wenn wir eine Statue des Sokrates erblicken; oder 3) nach der Analogie gebildet, d. h. vermöge Anwendung eines wahrgenommenen Verhältnisses auf Gegenstände, die wir nicht sinnlich anschauen, sondern bloß denken können; auf diese Weise stellen wir uns den Mittelpunct der Erde vor, entwerfen wir uns nach unserer Kenntniß der menschlichen Körperform vergrö-

1) Diog. Laert. VII, 54.: ἔστι δὲ ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου. Plut. l. c.: τῶν δὲ ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικαὶ γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως· αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας· αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις.

2) Diog. Laert. VII, 52.: ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μὲν λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων· λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τοὺς θεοὺς εἶναι καὶ προνοεῖν τούτους. Vergl. 76. seq.

ßernd das Bild eines Tityos, verkleinernd das eines Pygmäers; auch 4) durch Versetzung, wie wir an einer menschenähnlichen Gestalt das Auge in der Mitte der Stirn uns denken können; 5) durch Zusammensetzung, vermöge welcher wir z. B. einen Centauren uns vergegenwärtigen; endlich 6) durch Entgegensetzung, der zufolge wir z. B. dadurch die Vorstellung vom Tode gewinnen können, daß wir den völligen Gegensatz gegen das Leben uns vorhalten [1]).

139. Die mittelbare Wahrheit und Gewißheit der durch Folgerungen gebildeten Vorstellungen beruhet, unter Voraussetzung der Regelrichtigkeit der Form der Folgerung, auf der unmittelbaren Wahrheit und Gewißheit der anschaulichen Vorstellungen, mögen diese nun Individualvorstellungen oder natürliche Begriffe des Allgemeinen seyn. Um uns daher von der Realität und Zuverlässigkeit der Behauptungen, die unserem Bewußtseyn für Erkenntnisse gelten, philosophisch zu überzeugen, müssen wir das Kriterium vor unsere Anerkennung bringen, durch welches die Wahrheit der anschaulichen Vorstellungen uns gewiß wird [2]). Zu diesem Behufe haben wir folgende Unterscheidungen dieser Vorstellungen zu machen.

Sie sind entweder wahr oder falsch oder wahr und falsch zugleich oder weder das Eine noch das Andere. Wahr sind diejenigen, welche eine mit der vorgestellten Sache

1) Diog. Laert. VII, 52.: τῶν γὰρ νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη, τὰ δὲ καθ᾽ ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ᾽ ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ᾽ ἐναντίωσιν. κ. τ. λ.

2) Diog. Laert. VII, 46. Sext. Empir. adv. Math. VII, 227.

übereinstimmende Aussage, falsch, die eine ihr widersprechende Aussage enthalten, wahr und falsch, bei denen in verschiedenem Sinne Beides Statt findet [1]). Eine Vorstellung der letzten Art wurde z. B. von Orestes im Wahnsinne gefaßt, als er die Erscheinung einer Erinnys zu haben glaubte, während seine Schwester Elektra vor ihm stand. Weder wahr noch falsch sind die Aussagen der Artunterschiede, wenn sie nicht auf die einzelnen Theile des Gattungsbegriffes, sondern auf den Gattungsbegriff überhaupt bezogen werden. Z. B. man vergegenwärtigt sich zwar zwei wahre Vorstellungen, indem man sagt, die Menschen sind theils Hellenen, theils Barbaren. Denkt man aber den Menschen überhaupt, so ist es weder wahr noch falsch, daß er ein Hellene, oder daß er ein Nicht-Grieche sey [2]).

Von den wahren anschaulichen Vorstellungen sind einige zum begreifenden Erkennen geeignet, andere nicht [3]). Nicht dazu geeignet sind diejenigen, welche in einem krankhaften oder durch Leidenschaft verwirrten Geisteszustande sich darbieten. Denn sie finden sich zufällig ein, ohne regelmäßigen inneren Zusammenhang mit anderen Vorstellungen und erwerben sich die Beistimmung nicht [4]). Der Charak-

1) Sext. Empir. l. c. 244.: τῶν πιθανῶν ἢ ἀπιθάνων φαντασιῶν αἱ μὲν εἰσιν ἀληθεῖς, αἱ δὲ ψευδεῖς, αἱ δὲ ἀληθεῖς καὶ ψευδεῖς, αἱ δὲ οὔτε ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς· ἀληθεῖς μὲν οὖν εἰσιν, ὧν ἔστιν ἀληθῆ κατηγορίαν ποιήσασθαι· ψευδεῖς δέ, ὧν ἔστι ψευδῆ κατηγορίαν ποιήσασθαι. κ. τ. λ.

2) Sext. Empir. l. c. 246.

3) Sext. Empir. l. c. 247.: τῶν δὲ ἀληθῶν αἱ μέν εἰσι καταληπτικαί, αἱ δὲ οὔ. Visum comprehensibile, Cic. Acad. Quaest. I, 11.

4) Sext. l. c.

ter der dazu geeigneten Vorstellung besteht darin, daß sie sich von einem wirklich vorhandenen Gegenstande, dem sie genau entspricht, in uns abgebildet und ausgedrückt hat, und daß sie daher so beschaffen ist, wie sie unmöglich hätte entstehen können, wenn der Gegenstand nicht vorhanden gewesen wäre [1]).

Die Vorstellungen dieser Art wurden von Zenon und den ältesten Stoikern als die Kriterien der Wahrheit betrachtet, so daß die Urtheile mit zweifelloser Gewißheit wahr seyn, in denen wir sie aussprechen, oder die Schlüsse, die wir aus ihnen richtig ableiten [2]). Neuere Stoiker fügten noch die Bestimmung hinzu, daß bei ihrer Vergegenwärtigung nichts vorhanden seyn dürfe, was ihrer Anerkennung und Annahme in unserem Inneren entgegenstehe [3]). Denn zuweilen fassen wir eine an und für sich zum begreifenden Erkennen geeignete Vorstellung, kommen aber nicht dazu, sie für wahr zu halten, weil z. B. Umstände eintreten, um deretwillen wir den Gegenstand derselben für unmöglich erachten [4]).

1) Sext. Empir. l. c. 248.: καταληπτικὴ δέ ἐστιν ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. Cic. Acad. Quaest. II, 6.: visum impressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non posset ex eo, unde non esset. Diog. Laert. VII, 46.

2) Sext. Empir. l. c. 253.: ἀλλὰ γὰρ οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωϊκῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν.

3) Sext. Empir. l. c.: οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα.

4) Sext. Empir. l. c. 254—257.

Die bezeichneten Vorstellungen und die auf ihnen beruhenden Urtheile und Schlüsse führen eine Evidenz mit sich, welche allen des Kriteriums der Wahrheit entbehrenden Vorstellungen mangelt, mögen dieselben nun in unserem Denken bei wachem und gesundem Zustand, oder mögen sie in der Trunkenheit oder im Schlaf oder im Wahnsinn entstanden seyn, und durch deren Abwesenheit diese sämmtlich als leere Einbildungen sich ankündigen [1]). Insofern die ersteren von unserer Beistimmung begleitet werden, so besitzen wir vermittelst derselben die begreifende Erkenntniß [2]). Die Wissenschaft oder das Wissen findet sich in uns ein, wenn der Beifall, den wir wahren Vorstellungen zollen, durch zulängliche Gründe gestützt und befestigt wird und daher unerschütterlich und unwandelbar sich erweiset [3]). Ist dagegen der Beifall unsicher und schwankend, mag er nun richtigen oder trügerischen Vorstellungen geschenkt werden, so findet die bloße Meinung Statt, deren Inhalt hiernach ebensowohl wahr als falsch seyn kann [4]).

1) Cic. Acad. Quaest. II, 16.: omnium deinde inanium visorum una depulsio est, sive illa cogitatione informantur, quod fieri solere concedimus, sive in quiete, sive per vinum, sive per insaniam. Nam ab omnibus ejusdem modi visis perspicuitatem, quam mordicus tenere debemus, abesse dicemus.

2) κατάληψις, ἥ τις ἐστὶ καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις. Sext. Empir. l. c. 151. Vergl. Cic. Acad. Quaest. II, 11.

3) Sext. Empir. l. c.: ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν. Cic. Acad. Quaest. l. c.: si ita erat comprehensum, ut convelli ratione non posset, scientiam (appellabat Zeno).

4) Sext. Empir. l. c. Cic. l. c. — Mit Recht macht übrigens Sextus Empirikus adv. Math. VIII, 86., der stoischen Lehre

2. Physik.

140. Bemerkenswerth ist als ein Fortschritt in der Begrenzung des eigenthümlichen Gebietes der Philosophie, daß die Stoiker bereits denjenigen Theil der die Natur betreffenden Forschungen, mit welchem auch die Mathematiker und Aerzte ihrer Zeit sich beschäftigten, von dem eigentlich philosophischen unterschieden, der nach ihrer Sprachweise für die Physiker, oder nach unserer heutigen Terminologie, für die Metaphysiker ausschließlich gehört. Zu den mathematisch-physikalischen rechneten sie die Untersuchungen über die Größe der Sonne und des Mondes, über die Umwälzung der Himmelskörper, ferner über die Entstehungsweise der Wolken, der Gewitter, des Regenbogens, der sich abspiegelnden Bilder und über ähnliche Dinge. Zu den medicinisch-physiologischen die über das Princip und die Functionen des menschlichen Lebens. Dagegen lediglich der philosophischen Physik sollte die Beantwortung der Fragen anheimfallen, worin das Wesen aller Dinge bestehe, ob die Welt entstanden oder unentstanden, vergänglich oder unvergänglich sey, ob sie von einer Vorsehung regiert werde oder nicht, nebst dergleichen jenseits der Erfahrung liegenden Gegenständen mehr [1]).

von den Kriterien der Wahrheit den Vorwurf, daß sie mit einem fehlerhaften Cirkel (δι' ἀλλήλων τρόπος) behaftet sey. Denn allerdings verhält es sich so, wie er dort sagt: ἵνα τὸ ὑπάρχον μάθωμεν, ἐπὶ τὴν καταληπτικὴν ἡμᾶς φαντασίαν ἀποστέλλουσι, λέγοντες, ὑπάρχον εἶναι τὸ κινοῦν καταληπτικὴν φαντασίαν· ἵνα δὲ τὴν καταληπτικὴν γνῶμεν φαντασίαν, ἐπὶ τὸ ὑπάρχον ἀνταποστέλλουσι.

1) Diog. Laert. VII, 132.

141. Wie die stoische Schule darin mit der Epikureischen übereinstimmte, daß sie aus der Sinneswahrnehmung den Stoff aller menschlichen Erkenntnisse ableitete, so hatte sie auch mit jener die Ansicht gemein, daß nur das Raumerfüllende, was in seinen gröberen Concretionen vermittelst der Sinne unmittelbar erkannt wird, als ein Reales selbstständig existire und daß es keine von der körperlichen Materie getrennte für sich bestehende Kraft gebe [1]). Alles, was wirkt, ebensowohl wie Alles, was bewirkt wird, muß irgendwo sich befinden, muß ein ausgedehntes, körperliches Wesen seyn. Unkörperlich ist nur theils die Bedeutung der Worte, also die Vorstellung oder der Gedanke, theils der Raum, also dasjenige, was keine andere Eigenschaft besitzt, als die Fähigkeit, Körper in sich zu enthalten, theils endlich die Zeit, der Abstand zwischen den Veränderungen in der Welt [2]).

Dagegen ergriffen Zenon und seine Nachfolger in ihrer metaphysischen Weltansicht dadurch eine dem Epikureischen Lehrbegriffe ganz entgegengesetzte Richtung, daß sie nicht aus einer blinden Nothwendigkeit und aus dem Zufalle, sondern aus einem vernünftigen Walten das Entstehen und

1) Diog. Laert. VII, 55.: πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι. Plut. Plac. Phil. IV, 20. Orig. Phil. c. 21. Cic. Acad. Quaest. I, 11.: Discrepabat (Zeno) etiam ab iisdem, quod nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura), quae expers esset corporis, cujus generis Xenocrates et superiores etiam animum esse dixerunt, nec vero, aut quod efficeret aliquid, aut quod efficeretur, posse esse non corpus.

2) Sext. Empir. adv. Math. VIII, 12. X, 218. Diog. Laert. VII, 140. u. 141. Stob. Ecl. I. p. 260. u. 590.

Bestehen der Welt erklären zu müssen glaubten [1]). Die Gründe für die Intelligenz der Weltursache oder der die Welt bildenden, durchdringenden und erhaltenden Kraft, die nach stoischer Ansicht mit ihr ein Ganzes ausmacht, wurden von Zenon in gedrängter Kürze, in einfachen Schlüssen ohne rhetorische Einkleidung aufgestellt [2]). Die späteren Stoiker führten sie weiter aus und erörterten sie von mehreren Seiten genauer und umständlicher. Jene Zenonischen Beweise, soweit Cicero und Sextus Empirikus sie uns aufbewahrt haben, sind folgende. 1) Was Vernunft besitzt, ist besser, als was sie nicht besitzt. Nun gibt es nichts Besseres, als die Welt; folglich ist das Weltganze vernünftig. 2) Kein Theil desjenigen, was bewußtlos ist, kann Bewußtseyn haben. Mehrere Theile der Welt haben Bewußtseyn; mithin kann die Welt selbst nicht bewußtlos seyn. 3) Nichts, was ohne Seele und Verstand ist, kann beseelte und verständige Wesen aus sich hervorbringen. Die Welt aber erzeugt aus sich solche Wesen; also hat sie selbst diese Eigenschaften [3]).

Kleanthes hob zum Beweise dieser Lehre hauptsächlich die Betrachtung hervor, daß das Weltganze vollkommen geordnet und in Hinsicht der Schönheit und Zweckmäßigkeit seiner Theile vollendet erscheine, wie schon der bloße Anblick des gestirnten Himmels lehre. Hiernach sey es unmöglich, daß der Zufall oder eine bewußtlose Macht das

1) Diog. Laert. VII, 138. u. 139.

2) Cic. de Nat. Deor. II, 7. Diog. Laert. VII, 84.

3) Cic. l. c. II, 8. Sext. Empir. adv. Math. IX, 101 — 105.

Daseyn desselben habe bewirken können [1]). Chrysippos schloß auf folgende Weise aus der Existenz der menschlichen Vernunft auf die Vernünftigkeit der Weltkraft.

Wenn Etwas, behauptete er, in der Wirklichkeit ist, was der Mensch durch seinen Verstand und seine Kräfte hervorzubringen nicht vermag, so ist die Macht, welche dieses bewerkstelligt, vorzüglicher als der Mensch. Diejenige Macht, welche die Weltkörper und ihre Ordnung schafft und erhält, muß also die menschlichen Fähigkeiten an Vorzüglichkeit übertreffen. Dieses kann sie aber nur, insofern sie ein vollkommneres Vernunftwesen ist als der Mensch, da die Vernunft unter allen Vermögen in der Natur den höchsten Rang einnimmt [2]).

142. Demnach stand den Stoikern die Wahrheit fest, daß die Weltursache eine vernünftig denkende und wollende sey. Bei der näheren Bestimmung des Wesens derselben und ihres Verhältnisses zu den abhängigen Dingen leitete sie die schon erwähnte ontologische Grundansicht, nach welcher sie die Annahme einer unkörperlichen Kraft als eine grundlose Hypothese verwarfen. Sie glaubten, nur auf dem Wege der empirischen Beobachtung aller in der Wirklichkeit an den einzelnen Elementen und Körpern sich darstellenden Kräfte, welche sämmtlich materiell seyn, zu einer wahren Vorstellung von dem Wesen der Urkraft gelangen zu können. Auf diese Weise wurde von ihnen eine in der Hauptsache mit der Heraklitischen einstimmige Lehre von

1) Cic. l. c. II, 5.

2) Cic. l. c. II, 6.

der Substanzialität Gottes und von seiner Identität mit der Natur im Allgemeinen entwickelt.

Alles, bemerkten sie, was ernährt wird und wächst, enthält einen Wärmestoff in sich, der in ihm die wirkende Ursache der Ernährung und des Wachsthumes ist. In den lebendigen Einzelwesen dauert das Leben so lange fort, als ihnen die Wärme einwohnt. Aber nicht bloß die belebten, sondern auch die sämmtlichen unbelebten Körper sind von einer Wärme durchdrungen, welche ihnen ihre eigenthümlichen Beschaffenheiten und Vermögen verleiht. Es wurde nun von den Stoikern genauer nachgewiesen, wie in der Erde selbst und in ihren Producten, wie im Wasser und in der Luft der Wärmestoff einheimisch sey, als Ursache der Beweglichkeit und Thätigkeit dieser Gegenstände. Im Elemente des Feuers, vornehmlich in dessen reinerem und feinerem Theile, dem Aether, erscheint er nach ihrer Meinung am vollkommensten ausgedrückt, als in seinem unmittelbaren Träger und eigenthümlichsten Substrate, von wo aus er den übrigen Elementen ausgespendet und mitgetheilt wird.

Da nun die Theile und Individuen der Welt insgesammt durch die Wärme existiren und eine um desto vorzüglichere, edlere Eigenthümlichkeit und Thätigkeit besitzen, in je reicherem Maß und höherer Reinheit der Wärmestoff sie durchströmt, so muß das Universum selbst in seiner Totalität durch den gleichen Grund bestehen. Die allbelebende, erzeugende und erhaltende, verständig ordnende und regierende Urkraft im Weltall muß der ursprüngliche Wärmestoff seyn, von welchem die belebenden und zusammenhal-

tenden Kräfte in den Elementen und in den Einzelwesen Ausflüsse sind [1]).

143. Keiner von den Theilen der sichtbaren Welt, die uns als Träger dieses Stoffes erscheinen, darf für unvergänglich gehalten werden. Nicht nur von den meisten individuellen Dingen ist es uns bekannt, daß sie entstehen und vergehen; auch die Elemente gehen in einander über und aus einander hervor. Da die sinnenfällige Welt aus Theilen besteht, die ihrer Natur nach veränderlich und vergänglich sind, so ist nicht anzunehmen, daß sie selbst unentstanden sey und eine ewige Dauer habe. Folglich sind die Elemente in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit und in ihrem Verhältnisse zu einander, wornach die jetzige Weltordnung besteht, nicht das schlechthin ursprüngliche und ewige Medium und Substrat des Wärmestoffes, sondern es muß ihnen Etwas zum Grunde liegen, woraus sie selbst hervorgegangen sind und worein sie sich wieder auflösen [2]).

Dieses ursprüngliche Substrat ist eine qualitätslose Materie, welche als solche keine andere Eigenschaft besitzt, als die Fähigkeit, den Raum erfüllend zu Allem bestimmt und gestaltet zu werden, wozu die schöpferisch bildende Kraft

1) Cic. de Nat. Deor. II, 9. 10. 11. u. 22. III, 14. Diog. Laert. VII, 139. 156. Plut. Plac. Phil. I, 6. u. 7. Orig. Phil. c. 21. Stob. Ecl. I. p. 64. u. p. 538.

2) Diog. Laert. VII, 134.: διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγεννήτους, ἀφθάρτους· τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι. Diog. Laert. VII, 141. Senec. Epist. 89.

sie bestimmen will [1]). Sie beide, das thätige und das leidende Urprincip der Welt sind, obgleich dem Begriff und dem Vermögen nach verschieden, dennoch unzertrennlich von einander, da Eins ohne das Andere nicht gedacht werden kann. Sie machen zusammen ein einziges Wesen, den unvergänglichen Urgrund des Entstandenen, aus. Die ewige Materie, welche der Verschiedenheit der Dinge und dem Formenwechsel zum Grunde liegt, welche in sämmtliche Gestaltungen eingeht und aus ihnen wieder heraustritt und dabei nie einen Wachsthum und nie eine Abnahme erfährt [2]), ist keineswegs außerhalb des vernünftigen Urwesens, sondern sie ist ein Bestandtheil oder eine Eigenschaft in ihm, ohne welche es nicht das absolut Selbstständige und Urgründliche seyn würde. Vor der Bildung einer Welt, bevor die Elemente sich gesondert haben und ehe das Einzelne und Besondere hervorgetreten ist, wird das leidende Princip von dem thätigen überall auf gleiche Weise durchdrungen. Es gibt dann keine Beschaffenheiten und Verschiedenheiten von Gattungen der Dinge; einzig das bloß bestimmbare, noch durchaus unbestimmte und daher unbeschreibliche Etwas, durchströmt von dem allvermögenden Wärmestoff, existirt, und man kann daher sagen, es sey alsdann lediglich das urgründliche schöpferische Feuer vorhanden, aus welchem und durch welches der Kosmos

1) Diog. Laert. VII, 134.: δοκεῖ δὲ αὐτοῖς, ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν. Plut. Plac. Phil. I, 3. Sext. Empir. adv. Math. IX, 11. Senec. Epist. 65.

2) Diog. Laert. VII, 150.

wird [1]). So lange also die Welt, das Kunstwerk Gottes, in welcher er als bildender Künstler [2]) und als Seele des Ganzen [3]) wohnt, unentfaltet im Schooße der Möglichkeit ruht, ist er, wie es bei Diogenes heißt, für sich allein da [4]). Nach gewissen Perioden aber, in einem ewigen Wechsel, erzeugt die Gottheit durch ihr thätiges Vermögen aus ihrem leidenden die Elemente und das aus ihnen zusammengesetzte System der einzelnen Dinge, belebt dasselbe und erhält es als ein lebendiges Ganze, bis sie es wiederum in sich auflöst [5]). Bei dem Beginn einer Weltbildung verwandelt sich zuerst durch die Thätigkeit der Kraft das Leidende oder die gesammte Materie in eine feuchte Masse. In dieser scheidet sich das Dichte und Schwere von dem Feinen und Leichten. Aus dem Schweren sondert sich hierauf Wasser und Erde, aus dem Leichten Luft und

1) Diog. Laert. VII, 142. Stob. Ecl. I. p. 312. u. 414. Cic. de Nat. Deor. II, 46. Vergl. Diog. Laert. VII, 135. u. 137.

2) Cic. de Nat. Deor. II, 35.: philosophi debuerunt ... intelligere, inesse aliquem non solum habitatorem in hac coelesti ac divina domo, sed etiam rectorem et moderatorem et tanquam architectum tanti operis tantique muneris. Vergl. l. c. II, 22.

3) Diog. Laert. VII, 138.: τὸν δὴ κόσμον οἰκεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν, εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς. Cic. de Nat. Deor. I, 15.

4) VII, 136.: κατ' ἀρχὰς μὲν καθ' αὑτὸν ὄντα κ. τ. λ.

5) Diog. Laert. VII, 137.: αὐτὸν τὸν θεόν, τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, ὃς δὴ ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος, δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως, κατὰ χρόνων ποιὰς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν.

Feuer oder Aether [1]). Der Weltgeist verknüpft die Elemente zur Einheit, zum Körper der Welt, den er beseelt, und waltet in dem Ganzen, wie auch in jedem der Elemente auf eine eigenthümliche Weise [2]). Das edelste der Elemente, der Aether, wird das unmittelbare Organ der göttlichen Vernunft und Lebenskraft; vermittelst desselben wirkt sie als die erzeugende Naturkraft [3]). Die Luft besitzt eine die gröberen Stoffe und die mannigfaltigen Zusammensetzungen aus denselben bindende, zusammenhaltende Kraft [4]). Sie ist das zweite Medium, auf welches zunächst der Aether und durch welches dieser auf jene Stoffe einwirkt. Das Wasser ist eine Hauptbedingung der Fortdauer der Welt als das Nahrungsmittel der übrigen Elemente [5]). Die Erde endlich bildet den festen Mittelpunct, den Kern der Welt und ist zum Wohnplatz des Menschen-

1) Diog. Laert. VII, 136. u. 142. Stob. Ecl. I. p. 320. Plut. de Stoic. Repugn. p. 1053. a.

2) Diog. Laert. VII, 138.

3) Diog. Laert. VII, 138. u. 139.: δι' ὧν μὲν γὰρ ὡς ἕξις κεχώρηκεν, ὡς διὰ τῶν ὀστῶν καὶ τῶν νεύρων, δι' ὧν δὲ ὡς νοῦς, ὡς διὰ τοῦ ἡγεμονικοῦ· οὕτω δὴ καὶ τὸν ὅλον κόσμον ζῶον ὄντα καὶ ἔμψυχον καὶ λογικὸν ἔχειν ἡγεμονικὸν μὲν τὸν αἰθέρα . . . . ὁ μέντοι Χρύσιππος, διαφορώτερον πάλιν, τὸ καθαρώτερον τοῦ αἰθέρος ἐν ταὐτῷ. VII, 156. Plut. de Plac. Phil. I, 7. Cic. de Nat. Deor. I, 14. II, 22.

4) Plut. de Stoic. Repugn. p. 1053. f.: πάλιν ἐν τοῖς περὶ ἕξεων οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας φησίν (Χρύσιππος). Ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα καὶ τοῦ ποιὸν ἕκαστον εἶναι τῶν ἕξει συνεχομένων αἴτιος ὁ συνέχων ἀήρ ἐστιν, ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ, πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ, λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσι. Stob. Ecl. I. p. 372.

5) Cic. de Nat. Deor. II, 46.

geschlechtes bestimmt und geeignet [1]). Aus einer Mischung der Elemente werden die sämmtlichen Gattungen sowohl der unorganisirten Körper als auch der lebenden Geschöpfe, welche auf der Erde und im Wasser sich aufhalten, ursprünglich erzeugt [2]). Den Menschen ist vor den übrigen belebten Individuen der sublunarischen Welt der Vorzug der Vernunft ertheilt worden. Das Denkende im Menschen ist ein unmittelbarer Ausfluß der Weltseele selbst [3]). Auch die Gestirne sind belebte und selbstbewußte, aus dem reinsten Aether, ohne Zusatz eines anderen Elementes, geschaffene und daher noch im höheren Sinn, als die Menschen, gottähnliche Wesen [4]). Sie sind sämmtlich von außerordentlicher Größe. Das vornehmste unter ihnen ist die Sonne, welche die Erde erleuchtet und deren Stralen zugleich die belebende Wärme, die zum Gedeihen der Vegetation unentbehrlich ist, hauptsächlich ihr zusenden [5]). Es versteht sich übrigens zufolge des ewigen Wechsels im Entstehen und Vergehen der Welt, daß sowohl die Seelen der Menschen als die Gestirne vergänglich sind [6]). Nichts Individuelles dauert ewig, sondern immerdar beharrt nur die Einheit des thätigen und des leidenden Urprincipes nebst Demjenigen, was nicht körperlich, folglich des Wirkens und

1) Diog. Laert. VII, 155. Plut. Plac. Phil. III, 9. u. 10. Cic. de Nat. Deor. II, 53.

2) Diog. Laert. VII, 142.

3) Cic. l. c. Diog. Laert. VII, 86. u. 156. Plut. Plac. Phil. IV, 5.

4) Cic. de Nat. Deor. II, 15. u. 16. Stob. Ecl. I. p. 538.

5) Cic. l. c. u. II, 56.

6) Diog. Laert. VII, 156. Plut. Plac. Phil. IV, 7.

des Leidens nicht fähig ist, der Zeit und dem leeren Raume [1]).

Die jedesmal bestehende Welt ist nur eine einzige und sie ist begrenzt [2]). Sie dreht sich rastlos im Kreise herum und ihr kommt die Kugelgestalt zu, weil diese unter allen Gestalten die vollkommenste und die zur Bewegung geeignetste ist [3]). Aller Raum in ihr ist von den Elementen erfüllt. Es findet sich in ihr keine den Zusammenhang ihrer Theile trennende Leere [4]). Aber außerhalb der Welt gibt es einen unendlichen leeren Raum [5]). Die Verbindung der Körper in ihr ist von einer doppelten Hauptart, entweder so, daß bloß die Oberflächen derselben einander berühren [6]), oder so, daß die Körper in einander sind. Bei der letzteren behalten entweder die Körper die eigenthümlichen Eigenschaften, die sie vor der Verbindung besaßen. Dann findet die mechanische Vereinigung [7]) Statt, welche theils eine Zusammensetzung trockner, theils eine Mischung flüssiger Theile ist. Oder sie verlieren diese Eigenschaften und nehmen statt dessen neue an. Dies ist die chemische Vereinigung [8]).

Die Elemente dauern vermöge ihrer Wechseleinwirkung auf einander fort, wobei das Wasser, wie schon bemerkt

1) Diog. Laert. VII, 134. 140.
2) Diog. Laert. VII, 140. 143. Plut. Plac. Phil. II, 1. u. 9.
3) Diog. l. c. Cic. de Nat. Deor. II, 18.
4) Diog. l. c.
5) Diog. l. c. Stob. Ecl. I. p. 390. Plut. Plac. Phil. II, 1.
6) παράθεσις.
7) μίξις.
8) σύγχυσις. Stob. Ecl. I. p. 374.

worden, eine Hauptrolle als Bedingung der Fortdauer spielt. Aus dem Wasser und den feuchten Theilen der Erde steigen Dünste auf. Diese verwandeln sich theils in Luft, theils steigen sie durch die Luft empor und ernähren gemeinschaftlich mit ihr den Aether und die Gestirne, die als feurige Wesen einer beständigen Nahrung bedürfen. Aus dem Aether erhält zunächst die Luft und erhalten mittelbar das Wasser und die Erde die zu ihrem Bestehen und ihrer Wirksamkeit unentbehrliche Wärme. Die Luft sammelt in sich Dünste, die als Regen und Thau sich niederschlagend dem Wasser und der Erde die Theile ersetzen, welche durch Ernährung der oberen Elemente ihnen abgehen. Hierbei muß nun immer etwas Feuchtigkeit verloren gehen, welche von dem Aether und von den Sternen verzehrt wird. Daher kommt es allmählig dahin, daß endlich das zur Erhaltung der Welt nothwendige Verhältniß zwischen Wasser und Feuer aufgehoben wird. Alsdann muß der Zeitpunct eintreten, da das Feuer ein absolutes Uebergewicht erlangt und die Weltverbrennung erfolgt. Die Welt löset sich durch die nicht mehr gemäßigte und heilsame, sondern verzehrende Gewalt des Feuers in den ursprünglichen Zustand des Grundprincipes auf, aus welchem aber, weil die thätige Kraft in diesem nie ruhen kann, von neuem ein auf gleiche Weise geordnetes Weltsystem hervorgeht [1]).

1) Cic. de Nat. Deor. II, 9. 10. 46. Diog. Laert. VII, 134. Stob. Ecl. I, 312. u. 414. Euseb. Praep. Evang. XV, 18. Nur Zenon, Kleanthes und Chrysippos behaupteten das Dogma von der Weltverbrennung mit Entschiedenheit; den späteren Stoikern galt die Sache wenigstens für zweifelhaft. Euseb. l. c. Cic. de Nat. Deor. II, 46. Stob. Ecl. I. p. 414. Diog. Laert. VII, 142.

*144. Wie der Wechsel des Ursprunges und des Unterganges der Welt, so erfolgt auch jede einzelne Begebenheit während der Dauer einer Welt nach unabänderlichen, in dem vernünftigen Wollen des Weltgeistes begründeten Gesetzen, gemäß einer stetigen von ihm erkannten und beabsichtigten Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen. Das Nothwendige, das Nicht-anders-seyn-Können der Ereignisse, welches aus dieser Verknüpfung entspringt, ist der Charakter des Schicksales oder Verhängnisses, das im Universum waltet. Dieses Schicksal ist also keineswegs ein blindes Fatum, sondern vielmehr die durchgängige Regelmäßigkeit der schlechthin vollkommenen Vernunftthätigkeit, einer Thätigkeit, welche jeden Zufall ausschließt, welche die sämmtlichen Erfolge im voraus übersehen und berechnet hat und welche als allesdurchschauende Vorsehung die Welt regiert [1]).

Das All der Dinge in seiner Totalität, als lebendiges vernünftiges Ganze, als Einheit des göttlichen Geistes und

1) Diog. Laert. VII, 149.: καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι ...... ἔστι δὲ εἱμαρμένη αἰτία τῶν νόμων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται. VII, 134.: ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία, πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι. Stob. Ecl. I. p. 180.: Χρύσιππος δύναμιν πνευματικὴν τὴν οὐσίαν τῆς εἱμαρμένης, τάξει τοῦ παντὸς διοικητικήν ..... εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος ἢ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων, ἢ λόγος καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γιγνόμενα γίγνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται. Μεταλαμβάνει δ' ἀντὶ τοῦ λόγου τὴν ἀλήθειαν, τὴν αἰτίαν, τὴν φύσιν, τὴν ἀνάγκην. Vergl. p. 178. Gell. Noct. Att. VI, 2. Sext. Empir. adv. Math. IX, 101. Plut. de Stoic. Repugn. p. 1050. a. — 1051. b. 1055. e. — 1056. d. Plut. Plac. Phil. I, 27. u. 28. Cic. de Nat. Deor. I, 14. u. 15.

des göttlichen Körpers, kann aus keinem Zwecke, dem seine Existenz untergeordnet wäre, erklärt werden. Es ist durchaus nur um seiner selbst willen, wie durch sich selbst da. In ihm ist aber Jegliches zweckmäßig eingerichtet; jeder seiner Theile hat einen besonderen Zweck. Diese Zwecke stehen im Unterordnungsverhältniß zu einander und sämmtlich dienen sie dem Bestehen und der Veränderung des Ganzen [1]).

Auf der Erde sind die leblosen Dinge für die lebendigen, die Pflanzen und die Thiere für die Menschen da. Der Mensch hat unter den irdischen Einzelwesen die höchste Bestimmung. Er lebt deshalb, um das vernünftige Universum zu betrachten und zu erkennen, und die Thätigkeit desselben nachzuahmen, mithin um ein Bild des Universums im Kleinen zu seyn [2]). Soll er nun in dem ihm verliehenen Wirkungskreis als ein Ebenbild des Weltgeistes erscheinen, so würde nichts verkehrter seyn, als wenn er die Wahrheit der vorhergesehenen Schicksalsbestimmung falsch verstände und anwendete, wenn er durch seine Meinung von derselben zum Fehler der faulen Vernunft sich verleiten ließe [3]).

1) Cic. de Nat. Deor. II, 14.: scite enim Chrysippus, ut clypei causa involucrum, vaginam autem gladii, sic praeter mundum cetera omnia aliorum causa esse generata.... Sed mundus, quoniam omnia complexus est, nec est quidquam, quod non insit in eo, perfectus undique est.

2) Cic. l. c.: fruges atque fructus, quos terra gignit, animantium causa, animantes autem hominum, ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum.

3) Cic. de Fato c. 12.: nec nos impediet illa ignava ratio, quae dicitur; appellatur enim quidam a philosophis

Dieser Fehler besteht darin, daß der Mensch wähnt, er brauche nicht zu überlegen und zu handeln und dies helfe ihm nicht, um Uebel von sich und Anderen abzuwehren oder um sich und Anderen ein Gut zu verschaffen, da jede Begebenheit, die geschehen werde und könne, durch die weltregierende Macht vorausbestimmt sey [1]). Im Bezuge hierauf muß man erstlich einfache vorherbestimmte Begebenheiten von den verknüpften, oder durch andere bedingten unterscheiden [2]). Z. B. es ist Jemanden verhängt, daß er durch Hülfe eines Arztes genesen wird. Hier darf man nun nicht annehmen, er wird genesen, mag er einen Arzt zu Hülfe ziehen oder nicht, sondern man muß den Erfolg als unzertrennlich von der Bedingung betrachten und diese ebensowohl als jenen unter die Reihe der Schicksalsbeschlüsse setzen. Ferner sind die menschlichen Willenshandlungen zwar vorausgesehen und mit berechnet worden in der vorherbestimmten Folge von Ursachen und Wirkungen. Aber sie selbst sind den Menschen freigelassen und keineswegs durch unabänderliche Nothwendigkeit festgesetzt. Weil z. B. die Vorsehung weiß, daß Jemand in einer Krankheit den Entschluß fassen wird, einen Arzt zu nehmen und dessen Vorschriften zu befolgen, so ist seine Genesung in die Reihe der vorher beschlossenen und in die Wirklichkeit tretenden

ἀργὸς λόγος, cui si pareamus, nihil omnino agamus in vita. — Recte genus hoc interrogationis ignavum atque iners nominatum est, quod eadem ratione omnis e vita tolletur actio.

1) Cic. l. c.

2) Cic. l. c.: Haec ratio a Chrysippo reprehenditur. Quaedam enim sunt, inquit, in rebus simplicia, quaedam copulata. etc.

Begebenheiten mit aufgenommen worden. Hätte sie dagegen erkannt, daß der Kranke den entgegengesetzten Entschluß fassen würde, so würde eine andere Folge von Begebenheiten festgesetzt worden seyn.

Daß auch diese zuletzt bezeichnete Ansicht eine stoische und wenigstens von Chrysippos bestimmter gefaßt worden sey, folgt, ungeachtet wir sie nirgends geradezu ausgesprochen finden, dennoch unbestreitbar aus der Unterscheidung, welche Chrysippos für seine Behauptung der menschlichen Willensfreiheit zwischen Hauptursachen oder vollkommenen Ursachen und zwischen bloß unterstützenden und zunächst vor jenen vorausgehenden Ursachen gemacht [1]). Die Erscheinungen, sagt er, müssen uns nothwendig gegeben seyn, damit wir ihnen beipflichten und auf ihre Veranlassung einen Entschluß fassen können. Aber sie sind nur die nächsten Bedingungen, keine vollkommen bestimmenden Ursachen unseres Urtheiles und unseres Entschlusses. Es steht durchaus in unserer Wahl und Macht, welches Urtheil wir fällen und welchen Entschluß wir fassen wollen, ungeachtet wir hierzu nicht gelangt seyn würden, wenn nicht gewisse unsere Geistesthätigkeit anregende Erscheinungen nach dem Willen des Schicksales eingetreten wären [2]). Soll diese Chrysippische Lehre vereinigt werden mit der Ueberzeugung,

1) Cic. de Fato c. 18.: Chrysippus autem cum et necessitatem improbaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. Causarum enim, inquit, aliae sunt perfectae et principales, aliae adjuvantes et proximae.

2) Cic. l. c. c. 18. u. 19.

daß eine vorherbestimmte Verkettung der Ursachen und Folgen in dem Lauf aller Begebenheiten Statt finde, so bleibt nur übrig, dies als stoische Vorstellung anzunehmen, die menschlichen Willenshandlungen seyn nur vorhergesehen, nicht mit unerläßlicher Nothwendigkeit prädestinirt und die Vorhersehung bestimme bloß vermöge ihrer Einsicht in Alles, was Menschen beschließen werden, die Erfolge der Handlungen im voraus [1]).

1) Die älteren Stoiker und auch die Meisten unter den Späteren hielten dafür, daß sich der Wille der Gottheit rücksichtlich auf bevorstehende Ereignisse den Menschen durch gewisse Zeichen offenbare und daß es demzufolge eine Wahrsagerkunst (μαντική) gebe. Diese Meinung hing bei ihnen mit ihrer Ueberzeugung von der Vorsehung genau zusammen. Diog. Laert. VII, 149. Cic. de Divinat. I, 3. Sie schlossen, nach Cicero, de Divinat. I, 38.: wenn es Götter gibt, und wenn dieselben den Menschen das Zukünftige nicht offenbaren, so lieben sie entweder die Menschen nicht, oder sie wissen selbst nicht, was sich ereignen wird, oder sie glauben, die Kenntniß des Bevorstehenden könne uns nicht von Nutzen seyn, oder sie halten es unter ihrer Würde, dies uns anzuzeigen, oder endlich sie vermögen nicht einmal es zu thun. Die bezeichneten Annahmen wurden nun sämmtlich von den Stoikern widerlegt und die Existenz der Gottheit galt ihnen für eine ausgemachte Wahrheit. Mithin war für sie die Consequenz dessen, was sie beweisen wollten, nothwendig. Uebrigens versteht es sich, wenn wir gleich hier den Ausdruck „Götter" gebraucht finden, daß sie nicht ein eigentliches Vorhandenseyn mehrerer Götter lehrten. Sie erklärten vielmehr den Ursprung des griechischen Polytheismus daraus, daß die allgemeine Weltkraft nach ihren verschiedenen Aeußerungen mit verschiedenen Namen belegt worden sey. So heißt es bei Diogenes VII, 147.: εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων, κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεται κατὰ

3. Ethik.

145. Die beobachtende Erwägung dessen, was den lebenden und empfindenden Wesen sämmtlich von Natur der nothwendige, der erste und der wichtigste Gegenstand des Trachtens ist, leitet den Menschen am sichersten zur Erkenntniß des ihm erreichbaren höchsten Zweckes oder Gutes.

Bei ihnen allen nun, von dem Moment ihrer Geburt an, zeigt sich als ursprünglicher und stärkster Trieb der zur Selbsterhaltung. Sie lieben den ihnen eigenthümlichen Lebenszustand, sie fliehen und verabscheuen, was demselben verderblich und nachtheilig, und suchen und begehren, was ihm heilsam und förderlich ist [1]). Die Lust oder das Vergnügen ist nicht das ursprünglich Verlangte

τὰς δυνάμεις. Δία μὲν γάρ φασι, δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι, παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν, ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν· Ἀθηνᾶν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ· Ἥραν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἀέρα, καὶ Ἥφαιστον, κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ, καὶ Ποσειδῶνα, κατὰ τὴν εἰς τὸ ὑγρόν, καὶ Δήμητραν, κατὰ τὴν εἰς γῆν· ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας προσηγορίας ἐχόμενοί τινος οἰκειότητος ἀπέδοσαν.

1) Diog. Laert. VII, 85.: τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς· καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζώῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. Cic. de Finib. III, 5.: placet his, inquit, quorum ratio mihi probatur, simulatque natum sit animal, (hinc enim est oriendum) ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum et ad ea, quae conservantia sunt ejus status, diligenda, alienari autem ab interitu, iisque rebus, quae interitum videantur afferre. IV, 7. V, 9. de Offic. I, 4.

und zunächst Erstrebte, sondern sie ist ein Nachfolgendes, welches sich alsdann einfindet, nachdem zuvor Dasjenige erlangt worden, was zur Erhaltung und Beförderung des Daseyns dient [1]). Die empfindenden Individuen freuen sich aus demselben Grunde, dem zufolge die Pflanzen blühen und gedeihen [2]). Den Thieren nun sind bloß die sinnlichen Begierden verliehen, damit sie durch diese geleitet das ihnen Zuträgliche suchen. Dem Menschen aber ward die Vernunft als Beherrscherinn und Lenkerinn der Begierden zu Theil. Durch sie befindet er sich auf einer weit höheren, vollkommneren Stufe des Daseyns, als die Thiere. Die Erhaltung und Ausbildung desselben durch besonnene Wahl und Anwendung der hierzu führenden Mittel macht daher den ersten und wichtigsten Gegenstand des Strebens aus, welches seiner Natur angemessen ist [3]).

In der Reihe der Betrachtungen der Physik hat es sich ergeben, daß die menschliche Vernunft ein Ausfluß der göttlichen und daß die Bestimmung unseres Daseyns ist, das allgemeine Vernunftleben im Weltall anzuerkennen und dasselbe nachzuahmen. Demzufolge läßt sich das höchste Ziel der menschlichen Bestrebungen ganz einfach so ausspre-

1) Diog. Laert. l. c.: ὃ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζώοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν· ἐπιγέννημα γάρ φασιν, εἰ ἄρα ἐστὶν ἡδονὴν εἶναι, ὅταν αὐτὴν καθ' αὑτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ. Cic. de Finib. III, 5.

2) Diog. Laert. l. c. 86.

3) Diog. Laert. l. c. Plut. de Stoic. Repugn. p. 1037. f. Cic. de Finib. IV, 11. de Offic. I. c.

chen: es besteht darin, daß wir der Natur gemäß leben [1]). Dies geschieht dann von uns, wenn wir alles unterlassen, was die in unserem Bewußtseyn sich offenbarende gesetzgebende und allwaltende Vernunft des Weltganzen verbietet und wenn wir nur in Uebereinstimmung unseres Erkennens und Wollens mit ihr handeln [2]). Hierauf beruht die wahre Glückseligkeit und der gute Verlauf unseres Lebens [3]).

146. Tugend im weitesten Sinn als Tüchtigkeit, Vorzüglichkeit und Brauchbarkeit ist die Vollendung der Eigenschaften oder die Vollkommenheit, die einem jeden Dinge zukommen kann [4]). Die eigenthümliche Vollkommenheit des menschlichen Vernunftlebens, deren Begriff mit dem der Glückseligkeit zusammenfällt [5]), ist die ethische Tugend, die Tugend im engeren, hier allein von uns zu berücksichtigen.

1) Diog. Laert. VII, 86. u. 87.: διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ ἀνθρώπου Φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ Φύσει ζῇν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῇν, ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ Φύσις. Stob. Ecl. II. p. 134. Cic. de Finib. III, 7. Vergl. Clem. Alexand. Stromat. II. p. 416. a. b. u. c.

2) Diog. Laert. VII, 87.: διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ Φύσει ζῇν, ὅπερ ἐστὶ κατά γε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας, ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος,

3) Diog. l. c. 88.: εἶναι δὲ αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησιν. Stob. Ecl. II. p. 138.

4) Diog. Laert. VII, 90.: ἀρετὴ δέ τοι ἡ μέν τις κοινῶς παντὶ τελείωσις.

5) Stob. l. c.

den Sinne [1]). Sie zeigt sich in vier Hauptrichtungen der menschlichen Gesinnung und Handlungsweise, oder in vier einzelnen Haupttugenden. Diese sind 1) die praktische Weisheit, 2) die Mäßigkeit, 3) die moralische Tapferkeit, und 4) die Gerechtigkeit [2]). Da das richtige Erkennen und Wollen unzertrennlich von einander sind, das letztere aber durch das erstere bedingt wird, so läßt sich jede der Cardinaltugenden als eine Erkenntniß erklären, wobei vorausgesetzt wird, daß sie eine vom Willen ergriffene und das menschliche Handeln bestimmende Erkenntniß sey. Die Weisheit ist die Erkenntniß Dessen, was wir thun und was wir unterlassen sollen, wie auch Desjenigen, was weder geboten noch verboten ist [3]). Die Mäßigkeit ist die Erkenntniß Dessen, was wir als Object unseres Besitzes und Genusses zu wählen oder als solches zu verwerfen, und was wir weder zu wählen noch zu verwerfen haben [4]). Die Tapferkeit ist die Erkenntniß Dessen, was wir scheuen, was wir nicht fürchten und was wir in keiner von beiden Beziehungen betrachten sollen [5]). Endlich die Gerechtigkeit ist diejenige Einsicht, die einem jeden Gegenstande, was er werth ist und wahrhaft verdient, zuerkennt [6]). Den ge-

1) Diog. Laert. VII, 89. Stob. Ecl. II. p. 104. Cic. Tusc. Quaest. IV, 15.

2) Diog. Laert. VII, 92.: τῶν δὲ ἀρετῶν τὰς μὲν πρώτας, τὰς δὲ ταύταις ὑποτεταγμένας· πρώτας μὲν τάσδε, φρόνησιν, ἀνδρείαν, δικαιοσύνην, σωφροσύνην.

3) Stob. Ecl. II. p. 102. Diog. Laert. l. c.

4) Stob. l. c. Diog. Laert. l. c.

5) Stob. l. c. Diog. Laert. l. c.

6) Stob. l. c.

nannten Tugenden entgegengesetzt sind die vier Hauptlaster, Thorheit, Unenthaltsamkeit, Feigheit und Ungerechtigkeit [1]). Von den Begriffen der Tugend und des Lasters sind die Begriffe des Guten und des Uebels abhängig. Ein Gut ist, was entweder selbst eine Tugend ist oder doch unmittelbar aus einer entspringt oder zu ihr führt [2]). Ein Uebel ist das Laster selbst und Alles, was in dem eben angegebenen Verhältnisse zum Laster steht [3]).

147. Die sämmtlichen Gegenstände unseres Besitzes und Strebens lassen sich aus dem ethischen Gesichtspuncte dreifach eintheilen. Sie sind in der aufgestellten Bedeutung entweder Güter oder Uebel, oder keines von Beidem, mithin in ethischer Hinsicht gleichgültige Dinge. Zu den gleichgültigen gehören Leben, Gesundheit, Vergnügen, Schönheit, Stärke, Reichthum, Ruhm und Ansehen, edle Geburt, u. d. g.; ferner ihre Gegensätze, Tod, Krankheit, Schmerz u. s. w. Denn wie es die natürliche und nothwendige Wirksamkeit des Warmen ist, zu erwärmen, ohne jemals zu erkälten, so ist es dem, was den Namen eines Gutes verdient, natürlicher und nothwendiger Weise eigen, zur Vollkommenheit unseres Vernunftlebens, mithin zur Beförderung des eigenthümlich menschlichen Lebenszustandes, und daher auch zur wahren Glückseligkeit und zu unserem wahren Nutzen beizutragen, nie aber in diesen Beziehungen nachtheilig auf uns einzuwirken. Jedes aber der ge-

1) Diog. Laert. VII, 93.

2) Diog. Laert. VII, 94. Sext. Empir. adv. Math. XI, 30. Stob. Ecl. II. p. 90. Cic. Acad. Quaest. I, 10.

3) Diog. Laert. l. c. Cic. de Finib. III, 15.

nannten gleichgültigen Dinge ist an und für sich nicht mehr geeignet, in diesem Sinne zu nützen als zu schaden. Es kann ebensowohl ein schlechter als ein guter Gebrauch von ihnen gemacht werden [1]). Jedoch unterscheiden sie sich dadurch von einander, daß sie entweder überhaupt gar nicht unser Interesse berühren, weder unser Verlangen noch unsere Abneigung auf sich ziehen, oder daß sie naturgemäß Eins von Beidem erwecken. Die letzteren sind unserer Natur zufolge annehmlich [3]) oder unannehmlich [2]), besitzen insofern einen gewissen Werth oder Unwerth, und dieses in einer dreifachen Hinsicht, entweder als Eigenschaften unserer Seele, oder als Eigenschaften unseres Körpers, oder als Außendinge [4]). Von den annehmlichen sind einige die

1) Diog. Laert. VII, 101. seq.: τῶν δὲ ὄντων φασὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ εἶναι, τὰ δὲ κακά, τὰ δὲ οὐδέτερα· ἀγαθὰ μὲν οὖν τάς τε ἀρετὰς, φρόνησιν, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν, σωφροσύνην, καὶ τὰ λοιπά, κακὰ δὲ, τὰ ἐναντία· οὐδέτερα δὲ, ὅσα μήτε ὠφελεῖ μήτε βλάπτει, οἷον ζωή, ὑγεία, ἡδονή. κ. τ. λ. ὡς γὰρ ἴδιον θερμοῦ τὸ θερμαίνειν, οὐ τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ ἀγαθοῦ τὸ ὠφελεῖν, οὐ τὸ βλάπτειν· οὐ μᾶλλον δὲ ὠφελεῖ ἢ βλάπτει ὁ πλοῦτος καὶ ἡ ὑγεία — πλούτῳ καὶ ὑγιείᾳ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι. Stob. Ecl, II. p. 142. u. 144. Cic. Acad. Quaest. I, 10. de Finib. IV, 25.

2) ληπτά.

3) ἄληπτα.

4) Diog. Laert. VII, 104. u. 105. Stob. Ecl. II. p. 142. Cic. Acad. Quaest. I, 10: caetera autem etsi nec bona nec mala essent, tamen alia secundum naturam dicebat, alia naturae contraria, in ipsis alia interjecta et media numerabat; quae autem secundum naturam essent, ea sumenda et quadam aestimatione dignanda docebat, contraque contraria, neutra autem in mediis relinquebat, in

vorzuziehenden, die vorzüglicheren [1]), von den unannehmlichen einige die verwerflicheren [2]). So sind z. B. Talente, Kunstfertigkeiten, Gesundheit, Ehre, Reichthum vorzuziehende, ihre Gegensätze verwerflichere Dinge. Denn in jenen liegt ein zureichender Beweggrund für uns, sie anderen schätzenswerthen Gegenständen vorzuziehen, in diesen, sie mehr als andere, die wir ungern haben, von uns fern halten zu wollen [3]).

148. Handlungen, für deren Vollziehung sich ein vernünftiger Grund angeben läßt, sind geziemende [4]). Sie sind entweder vollkommen pflichtmäßige, tugendhafte, wenn sie in Ausübung einer Tugend erfolgen [5]), oder sie sind

quibus ponebat nihil omnino esse momenti. De Finib. III, 15.

1) προηγμένα.

2) ἀποπροηγμένα.

3) Diog. Laert. VII, 105. Stob. Ecl. II. p. 154. u. 156. Cic. Acad. Quaest. I., 10. de Finib. III, 15. u. 16.: ut enim, inquit (Zeno), nemo dicit, in regia regem ipsum quasi productum esse ad dignitatem (id enim est προηγμένον), sed eos, qui in aliquo honore sint, quorum ordo proxime accedit, ut secundus sit ad regium principatum, sic in vita non ea, quae primario loco sunt, sed ea, quae secundum locum obtinent, προηγμένα, id est, producta nominentur. Quae vel ita — fügt Cicero hinzu — appellemus (id erit verbum e verbo) vel promota et remota, vel, ut dudum diximus, praeposita, vel praecipua et illa rejecta.

4) καθήκοντα, von Cicero durch „officia" übersetzt. Diog. Laert. VII, 107. u. 108. Stob. Ecl. II. p. 158. Cic. de Finib. III, 17.

5) κατορθώματα. Stob. l. c. Plut. de Stoic. Repugn. p. 1037. e. Cic. de Off. I, 3. de Finib. III, 17.

bloß von der Vernunft gebilligte [1]). Alle Handlungen, welche vernünftigen Gründen widersprechen und mithin ungeziemend sind, gehören zu den Vergehungen, sind sündlich [2]). Jede Sünde ist ein Uebel, ist auf gleiche Weise, wie jede andere, durch die Vernunft verboten. Man darf nicht sagen, die eine sey mehr verboten, die andere weniger, sondern jede ist schlechthin vernunftwidrig. So wie von zwei Wahrheiten die eine nicht mehr oder weniger wahr seyn kann, als die andere und wie Derjenige, den ein Stadion von einem Orte trennt, eben so wenig in demselben angetroffen wird, als ein Anderer, der hundert Stadien von ihm entfernt sich befindet, so auch ist von je zwei Vergehungen die eine nicht mehr oder minder Sünde, als die andere. Man mag ungeziemend handeln, auf welche Weise dies geschehe, so wandelt man nicht auf dem Pfade des Rechtthuns. In diesem Sinne sind alle Vergehungen einander gleich, wie auf der anderen Seite auch alle tugendhafte Handlungen einander gleich stehen [3]). Die einzelnen Tugenden sind so innig mit einander verbunden, daß man nicht eine einzige unter ihnen besitzen kann, ohne sie sämmtlich zu besitzen. Sie stehen unter gemeinsamen Grundsätzen und Vorschriften. Wer diese wirklich ergriffen hat und ausübt, muß durchaus in jeder Be-

1) καθήκοντα μέσα. Stob. Ecl. II, p. 158. Cic. de Offic. I, 3. de Finib. III, 17.

2) ἁμαρτήματα. Stob. l. c. Plut. de Stoic. Repugn. p. 1037. c.

3) Diog. Laert. VII, 120. Sext. Empir. adv. Math. VII, 422. Stob. Ecl. II. p. 218. u. 220. Plut. de Stoic. Repugn. p. 1038. c. Cic. de Finib. III, 14. IV, 27. Orat. pro Muraena c. 29. Parod. III.: ὅτι ἴσα τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα.

ziehung tugendhaft handeln. Wer letzteres nicht thut, hat sein Leben noch nicht durch die Vorschrift der Vernunft bestimmt und keine der Tugenden sich wahrhaft zu eigen gemacht [1]). Auch gibt es keinen Mittelzustand zwischen tugendhaft und lasterhaft seyn. Wenn Jemand nicht das Eine ist, so ist er das Andere. Wie ein Holz entweder gerade ist oder krumm, so ist ein Mensch entweder gerecht oder ungerecht, enthaltsam oder unenthaltsam, tapfer oder feige, weise oder thörig [2]). Da überhaupt alle Tugenden durch die Natur selbst begründet, nicht durch Uebereinkunft und Festsetzung gewisser Bestimmungen unter den Menschen entstanden sind, so ist dies insbesondere von der Gerechtigkeit zu bemerken. Es ist falsch, daß das Gerechte oder das Recht seinen Ursprung aus willkürlich angenommenen Bestimmungen habe, sondern die Quelle des Rechts ist die allgemeine Vernunft, die im Weltall herrscht [3]).

149. Das Vermögen der gemüthlichen Empfindungen und das Begehrungsvermögen wirken in dem Menschen nur im Zusammenhange mit dem Urtheilsvermögen. Die Thätigkeiten der beiden ersteren Vermögen sind durch die des letzteren bedingt und sind deshalb auf gleiche Weise, wie

1) Diog. Laert. VII, 125.: τὰς δὲ ἀρετὰς λέγουσιν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις καὶ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν· εἶναι γὰρ αὐτῶν τὰ θεωρήματα κοινά. Stob. Ecl II. p. 110. Plut. de Stoic. Repugn. p. 1034. c.

2) Diog. Laert. VII, 127.: ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς μηδὲν μέσον εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας· ὡς γὰρ δεῖν φασιν ἢ ὀρθὸν εἶναι ξύλον ἢ στρεβλόν, οὕτως ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον. Stob. Ecl. II. p. 116. Cic. de Finib. IV, 9.

3) Diog. Laert. VII, 128.: φύσει τὸ δίκαιόν εἶναι καὶ μὴ θέσει, ὡς καὶ τὸν νόμον καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον.

der Beifall, den wir den anschaulichen Vorstellungen schenken und wie also unser Urtheil selbst, von unserem Willen abhängig [1]). Es ist uns natürlich, dasjenige zu erstreben, was sich uns als ein Gut darstellt, und das Entgegengesetzte zu fliehen. Vorausgehen muß aber immer, daß wir gemäß einer Vorstellung, welche sich uns dargeboten hat, das Urtheil fällen, das Object derselben sey etwas Gutes oder Böses [2]). Insofern wir nun auf eine vernunftgemäße, folgerechte und beständige Weise über den Werth der Dinge urtheilen, so werden wir nur nach Demjenigen trachten, was zu erstreben uns durch die Sittlichkeit geboten oder doch erlaubt ist. Ein solches Begehren ist das vernünftige Wollen [3]). Ihm entgegen steht das nicht durch die Vernunft beherrschte, mithin seinem Wesen nach thörige Verlangen nach einem bloß scheinbaren Gute, nach einem Gegenstande, welcher nur zufolge eines falschen Urtheiles als begehrungswerth sich uns darstellt. Dies ist die vernunftwidrige Begierde [4]). Ferner, wann wir etwas wirklich

1) Cic. Acad. Quaest. I, 10.: cumque eas perturbationes antiqui naturales esse dicerent et rationis expertes, ne his quidem assentiebatur (Zeno). Nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque judicio suscipi, et rel.

2) Cic. Tusc. Quaest. IV, 6.: natura enim omnes ea, quae bona videntur, sequuntur, fugiuntque contraria. Quamobrem simul objecta species cujuspiam est, quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Diog. Laert. VII, 110.: δοκεῖ δὲ αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι, καθά φησιν Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ παθῶν. Stob. Ecl. II. p. 164. u. 168. Vergl. Cic. l. c. 7. Acad. Quaest. I, 10. 38. de Finib. III, 10.

3) ἡ βούλησις εὔλογος ὄρεξις, voluntas, Cic.

4) ἡ ἐπιθυμία, libido, cupiditas effrenata, Cic.

Schätzenswerthes erlangt haben, das wir mit Recht als solches seinem Werthe gemäß beurtheilend anerkennen, so entspringt hieraus unter der Leitung der Vernunft eine dem Gegenstand angemessene frohe Gemüthsbewegung. Diese ist die Freude [1]). Ist dagegen unser Urtheil über den Werth des von uns erreichten und geschätzten Gegenstandes irrig, so entsteht die thörige, von der Vernunft nicht geleitete und gebilligte und daher so oft zügellos ausschweifende Lust [2]). Scheuen und vermeiden wir nach richtiger Beurtheilung und im gehörigen Maße, was wirklich meidenswerth ist, so findet die Vorsichtigkeit Statt [3]). Ist dagegen die Scheu nicht durch vernünftige Ueberlegung bestimmt und gemäßigt, so artet sie aus in Zaghaftigkeit und Furchtsamkeit [4]). Endlich eine gegenwärtige Unlust darf nach dem Ausspruche der Vernunft unser Gemüth gar nicht in Bewegung setzen. Sie muß schlechthin mit standhaft ruhigem und heiterem Sinn ertragen werden. Es gibt keine vernunftmäßige Traurigkeit, da die Tugend vollkommen zureichend ist, den Menschen zu beglücken. Das Urtheil, daß eine Widerwärtigkeit ein wirkliches Uebel sey, ist falsch. Die demselben entsprechende, durch die Anwesenheit eines vermeinten Uebels veranlaßte Gemüthsbewegung [5]) ist vernunftwidrig [6]).

1) ἡ χαρά, εὔλογος ἔπαρσις, gaudium, Cic.

2) ἡ ἡδονή, laetitia gestiens vel nimia, Cic.

3) ἡ εὐλάβεια, εὔλογος ἔκκλισις, cautio, Cic.

4) ὁ φόβος, metus, Cic.

5) ἡ λύπη, aegritudo, Cic.

6) Dergestalt gibt es nach den Stoikern drei Hauptarten vernunftmäßiger Gemüthsbewegungen, von ihnen εὐπάθειαι genannt, constantiae bei Cicero, und vier Hauptarten ver-

150. Die Stoiker stellten zur Veranschaulichung ihrer praktischen Grundsätze das Bild eines vollkommenen Weisen, oder, was ihnen dasselbe bedeutete, eines ganz der Natur gemäß lebenden und durchaus tugendhaften Mannes auf, von welchem sie eingestehen mußten, daß es ein unerreichbares Ideal sey und daß nur eine Annäherung an dasselbe als Frucht des Philosophirens betrachtet werden könne. Ihm gegenüber stellten sie das Bild des Thoren oder des Nichtswürdigen [1]). Die Züge, mit denen sie jenes Ideal schil-

nunftwidriger Leidenschaften, von ihnen πάθη genannt, animi perturbationes bei Cicero. Diog. Laert. VII, 115. u. 116. Stob. Ecl. II. p. 166. u. 168. Cic. Tusc. Quaest. IV, 6. Hieraus ersehen wir, in welchem Sinne die Stoiker alle Leidenschaften, πάθη, für verkehrte und lasterhafte Zustände, für Gemüthskrankheiten ausgeben und von dem Weisen verlangen konnten, er solle ἀπαθής seyn. Diog. Laert. VII, 117.

1) Wenn Stobäos berichtet, Ecl. II. p. 198.: ἀρέσκει τῷ Ζήνωνι καὶ τοῖς ὑπ' αὐτοῦ στωϊκοῖς φιλοσόφοις, δύο γένη ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων, καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις, κ. τ. λ. so erhellt schon aus dieser Angabe, was auch anderweitig bestätigt wird, daß sie keineswegs auf solche Weise die in einem jeden Zeitalter lebenden Individuen dichotomisch einzutheilen, sondern daß sie nur in der Idee zwei vollkommene Gegensätze einander gegenüberzustellen beabsichtigt haben, in welchen recht anschaulich der Unterschied zwischen dem Strebenswerthen und Meidenswerthen erschiene. Bei einer unmittelbaren Beziehung der Bestimmungen, durch welche sie den Weisen und den Thoren charakterisirten, auf das in der Wirklichkeit gegebene Menschengeschlecht hätten sie sich selbst zu der Zahl der φαῦλοι oder ἄφρονες rechnen müssen und unmöglich einen Sterblichen finden können, der dem Charakter des σοφὸς oder σπουδαῖος genau entsprochen. Daher sagt Sextus Empirikus

derten, ergeben sich im Ganzen genommen so leicht aus ihren ethischen Grundbegriffen, daß hier nur einige derselben angedeutet werden sollen, welche am meisten charakteristisch sind. Der Weise ist nach ihnen allein frei, weil er allein selbstthätig nach richtigen und unwandelbaren Grundsätzen sein Thun und Unterlassen bestimmt. Der Thor hingegen ist ein Sclave fremder Meinungen und seiner eigenen Vorurtheile und Begierden [1]). Dem Weisen kommt die Leidenschaftslosigkeit zu, aber in einem ganz anderen Sinn, als dem Thoren, bei welchem das, was man an ihm allenfalls so nennen könnte, in Härte und Gefühllosigkeit besteht [2]). Der Weise ist über Stolz und Dünkel erhaben, da Ruhm und Ansehen nebst ihrem Gegentheile nicht mehr Eindruck auf sein Gemüth machen, als sie zu machen verdienen. Der Thor denkt zu niedrig, um stolz seyn zu können, und ist aus Mangel an Selbstachtung gleichgültig gegen die Achtung Anderer [3]). Der Weise ist streng, insofern er die von der Vernunft nicht gebilligten Genüsse und Handlungen weder sich selbst, noch seinen Nebenmenschen verstatten will. Aber diese Strenge ist ganz verschieden von dem finsteren Wesen und der Härte des mürrischen,

spottend, adv. Math. VII, 433.: ἐπεὶ γὰρ ταῖς φαύλοις κατ' αὐτοὺς ἐγκαταριθμοῦνται Ζήνων τε καὶ Κλεάνθης καὶ Χρύσιππος, καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως, κ. τ. λ. Vergl. Diog. Laert. VII, 117—125. Cic. Acad. Quaest. II, 44. de Finib. III, 7. Orat. pro Muraena c. 29.

1) Diog. Laert. VII, 121. Cic. Parad. V.: ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος καὶ πᾶς ἄφρων δοῦλος.

2) Diog. Laert. VII, 117.

3) Diog. Laert. l. c.

ungeselligen Menschen [1]). Der Weise ist nicht mitleidig und verzeiht Niemanden; dies heißt aber nur, er erläßt Niemanden aus unzeitigem Mitleiden die nach dem Gesetz ihm zukommenden Strafen. Jedoch die Gefühle des Wohlwollens und der Menschenliebe gehören wesentlich zu den Merkmalen seines Charakters [2]). Der Weise ist sogar allein fähig, die Freundschaft zu üben und zu schätzen. Ihr legten die Stoiker einen unbedingten Werth bei und rechneten sie zu dem wahrhaft Guten, weil sie nur aus Tugend hervorgehen könne und weil durch sie die Tugend unmittelbar befördert werde [3]). Endlich nahmen sie auch an, dem Weisen stehe das Recht zu, nach eigener Wahl dem Leben zu entsagen, z. B. des Vaterlandes oder seiner Freunde wegen, oder wann ihn eine unheilbare Krankheit getroffen habe, oder vermöge anderer Ursachen, die er für zureichend halte [4]). Diesen Grundsatz konnten sie folgerichtig aufstellen, da nach ihrer Ansicht das Leben zu den gleichgültigen Dingen gehört, d. h. zu denjenigen, welche nur eine relative Wichtigkeit besitzen und von dem Weisen den Umständen gemäß beurtheilt werden dürfen und müssen.

151. Von den Nachfolgern des Chrysippos genügt es uns, zu bemerken, daß sie bis zum Ende dieser Periode

1) l. c.

2) Diog. Laert. VII, 123. Stob. Ecl. II. p. 190. Unter dem Gattungsbegriffe des dem Weisen eigenen vernünftigen Wollens stehen nach stoischer Lehre als Arten εὔνοια, εὐμένεια, ἀσπασμός, ἀγάπησις. Diog. Laert. VII, 116.

3) Diog. Laert. VII, 124. Stob. Ecl. II. p. 222.

4) Diog. Laert. VII, 130. Stob. Ecl. II. p. 226. Plut. de Stoic. Repugn. p. 1042. c. Cic. de Finib. III, 18.

das Ansehen und den Flor der stoischen Schule durch ihre Wirksamkeit als Lehrer und Schriftsteller aufrecht erhielten. Indem sie, wie oben schon erwähnt worden, in den Hauptpuncten von dem älteren Lehrbegriffe sich nicht entfernten und nur in einzelnen minder wichtigen Bestimmungen von ihm abwichen, milderten sie jedoch allmählig das Härtere und Strengere in der Form der stoischen Moral und vornehmlich in dem praktischen Theile der Philosophie näherten sie sich der alt Platonischen Denkweise [1]). Der un-

1) Wir erwähnen nur beiläufig zwei unmittelbarer Schüler Zenon's, des Ariston aus Chios und des Herillos aus Karthago, welche die stoische Secte verließen und eigene Schulen stifteten, die aber wenig Ausbreitung gewonnen und nur kurze Zeit sich behauptet haben. (Diog. Laert. VII, 160—166. Cic. de Finib. II, 13. de Offic. I, 2. Acad. Quaest. II, 42.) Zu Cicero's Zeit, wie aus verschiedenen Stellen in seinen philosophischen Schriften erhellet, galten ihre eigenthümlichen Ansichten für längst verworfen und veraltet. Herillos, dessen Hauptlehrsatz nicht deutlich genug von den Alten angegeben wird, behauptete: die Erkenntniß und Wissenschaft sey das höchste Gut. Er unterschied diesen wahrhaft letzten Endzweck, nach welchem als solchem nur der Weise strebe, von dem nächst hohen, der für die übrigen Menschen der oberste sey. (Diog. Laert. VII, 165. u. 166. Cic. Acad. Quaest. II, 42. de Finib. II, 13. IV, 15. V, 25. de Orat. III, 17.) Unstreitig betrachtete er das tugendhafte Handeln als eine unausbleibliche Folge der richtigen Erkenntniß. Cicero führt an, seine Schule habe zu denjenigen gehört, welche Sokratische genannt seyn wollten. Ariston, welcher in dem Gymnasium Kynosarges lehrte, verwarf den logischen und den physikalischen Theil der Philosophie, den ersteren, weil er keinen Nutzen für den Menschen habe, den anderen, weil die Gegenstände desselben das menschliche Erkenntnißvermögen übersteigen. (Diog. Laert. VII, 160. Sext. Empir. adv. Math. VII, 12. Cic. Acad. Quaest. II, 39.) Nur die Betrachtungen der Ethik seyn unter den bisher für philosophisch gehal-

mittelbare Nachfolger des Chrysippos war Zenon aus Tarsos, welcher nur wenige Bücher geschrieben, aber sehr viele Schüler hinterlassen und zuerst die Gültigkeit der Lehre von der Weltverbrennung bezweifelt haben soll [1]). Auf ihn folgte Diogenes von Seleukia in Babylonien, welcher nebst dem Akademiker Karneades und dem Peripatetiker Kritolaos, im zweiten Jahre der hundert und sechs und funfzigsten Olympiade, 155 vor Chr., in Angelegenheiten des athenienischen Staates nach Rom gesandt wurde, und wie jene, daselbst auch philosophische Vorträge hielt [2]). Von dieser Zeit an ward die griechische Philosophie den Römern bekannter und fand bei ihnen Eingang. Auf Diogenes folgte Antipatros von Tarsos [3]). Der berühmteste Schüler des Antipatros war Panätios von Rhodos, der

tenen den Kräften und Bedürfnissen unseres Geistes angemessen. Aber auch den Umfang der Ethik beschränkte er. Den ermahnenden und rathenden Theil derselben ließ er weg, weil dieser den Kinderlehrern und den Kinderwärterinnen füglich überlassen bleiben könne (Sext. Empir. l. c.). Sein oberster Grundsatz war: der Weise müsse durchaus gleichgültig seyn gegen Alles, was weder Tugend noch Laster sey. Unter diesem Allen dürfe er keinem Gegenstande den Vorzug vor den anderen geben. Er müsse einem guten Schauspieler gleichen, welcher, möge ihm nun die Rolle des Agamemnon oder die des Thersites zufallen, beide auf die gehörige Weise mit gleicher Kunst zu spielen verstehe. (Diog. Laert. VII, 160.)

1) Diog. Laert. VII, 35. Euseb. Praep. Evang. XV, 18.

2) Cic. Tusc. Quaest. III, 12. Acad. Quaest. II, 45. de Orat. II, 37. u. 38. Plut. Vit. Cat. maj. c. 22. Gell. Noct. Att. VII, 14. Aelian. V. H. III, 17. Plin. H. N. VII, 30.

3) Cic. de Off. III, 12. Senec. Epist. 92. Plut. de Stoic. Repugn. p. 1051. e. Euseb. Praep. Evang. XIV, 8.

nicht nur in Athen, sondern auch eine Zeitlang in Rom lehrte und mit Scipio Africanus dem Jüngeren und anderen römischen Großen in freundschaftlichen Verhältnissen stand [1]). Nach Cicero's Aeußerungen über ihn dürfen wir dafürhalten, daß mit ihm schon der späterhin herrschende Synkretismus begonnen, indem er die Platonischen und die Aristotelischen Lehrbegriffe, hauptsächlich die ersteren, mit denen seiner Schule zu vereinigen gesucht hat; wobei er jedoch Platon's Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht angenommen [2]). Eine ewige Fortdauer der einmal bestehenden Welt schien ihm wahrscheinlicher als die periodische Entstehung und Verbrennung von Welten, und die Gültigkeit der Mantik zog er in Zweifel. Doch fällte er über beide Puncte kein entschiedenes Urtheil [3]). Den Hauptinhalt seines berühmten Werkes „über die Pflichten“ finden wir in Cicero's gleichnamiger Schrift

1) Cic. de Off. I, 26. ad Attic. IX, 12. Brut. 26. u. 30. de Orat. I, 11. Plut. Apopht. p. 200. f. — 200. a.

2) Cicero sagt z. B., de Finib. IV, 28., indem er den Panätios mit den älteren Stoikern vergleicht: quam illorum tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius nec acerbitatem sententiarum nec disserendi spinas probavit, fuitque in altero genere mitior, in altero illustrior, semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant. Und Tuscul. Quaest. I, 32.: credamus igitur Panaetio a Platone suo dissentienti? Quem enim omnibus locis divinum, quem sapientissimum, quem sanctissimum, quem Homerum philosophorum appellat, hujus hanc unam sententiam de immortalitate animorum non probat.

3) Cic. de Nat. Deor. II, 46. de Divinat. I, 3. Stob. Ecl. I. p. 414.

wieder [1]). Unter den Schülern des Panätios erwarb sich am meisten Ruf Posidonios aus Apamea in Syrien, der sich zu Rhodos niederließ und daselbst eine Schule errichtete [2]). Er wurde von den angesehensten Römern seiner Zeit, von einem Cicero, Pompejus und Anderen gehört und geschätzt. Seine Schriften erfreuten sich eines vorzüglichen Beifalls nicht nur von Seiten seiner Zeitgenossen, sondern auch Späterer [3]). Er nahm die von seinem Lehrer durch Zweifelsgründe angefochtene Wahrsagerkunst wieder in Schutz [4]).

1) Cic. de Off. III, 2.: Panaetius igitur, qui sine controversia de officiis acutissime disputavit, quemque nos, correctione quadam adhibita, potissimum secuti sumus.

2) Cic. Tusc. Quaest. II, 25. Strab. VII. p. 516. XIV. p. 655.

3) Cic. de Finib. I, 2. de Nat. Deor. I, 3. Senec. Epist. 90.

4) Cic. de Divinat. I, 3. u. 30. II, 15. u. 21.

III. Die neuere Akademie.

152. Durch Arkesilaos, von Pitane in Aeolis [1]) (geboren Ol. 116, 1, vor Chr. 316, gestorben Ol. 134, 4, vor Chr. 241), ward aus der Akademie die bisher in ihr herrschende dogmatische Methode des Philosophirens verdrängt und statt derselben die skeptische in ihr eingeführt [2]). Arkesilaos hatte in Athen zuerst den Theophrastos gehört, war aber später ein Schüler des Polemon geworden und erhielt nachmals den Lehrstuhl in der Akade-

1) Diog. Laert. IV, 28.

2) Cic. Acad. Quaest. I, 12. Uns genügt zur Unterscheidung die einfache, bei Cicero sich findende Entgegensetzung der älteren und der neueren Akademie. Von den Alten wurden häufig drei, auch vier und fünf Akademieen angenommen. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I, 220.: Ἀκαδημίαι δὲ γεγόνασιν, ὡς φασι, οὐ πλείους μὲν ἢ τρεῖς· καὶ μία μὲν καὶ ἀρχαιοτάτη, ἡ τῶν περὶ Πλάτωνα· δευτέρα δὲ καὶ μέση ἡ τῶν περὶ Ἀρκεσίλαον, τὸν ἀκουστὴν Πολέμωνος· τρίτη δὲ καὶ νέα, ἡ τῶν περὶ Καρνεάδην καὶ Κλειτόμαχον· ἔνιοι δὲ καὶ τετάρτην προστιθέασι, τῶν περὶ Φίλωνα καὶ Χαρμίδαν· τινὲς δὲ καὶ πέμπτην καταλέγουσι τὴν τῶν περὶ τὸν Ἀντίοχον.

mie, welchen ein gewisser Sosikrates ihm abtrat, der in dieser Stelle unmittelbar auf Krates gefolgt war [1]).

Die skeptische Betrachtungsweise behauptete sich von nun an eine geraume Zeit in der Akademie, nahm aber hier eine eigenthümliche, von der übrigen griechischen Skepsis abweichende Gestalt an. Daher setzt Sextus Empirikus den Lehrbegriff der neueren Akademie ebensowohl dem skeptischen als dem dogmatischen entgegen und gibt Denjenigen Unrecht, welche zwischen dem ersten und dem zweiten keinen Unterschied anerkennen wollten [2]). Doch trat dieser Unterschied, wie auch Sextus zugibt, noch nicht in der Lehrweise des Arkesilaos, sondern erst in der Folge hervor [3]).

Bei der Gleichheit des Arkesilaischen Skepticismus und des vor und nach Arkesilaos außerhalb der Akademie in der griechischen Philosophie als bestimmte Lehrform erschienenen dürfte hier der rechte Ort seyn, einige Nachrichten über den letzteren in angemessener Kürze einzuschalten, da seine innere Bedeutung und sein Einfluß auf die Behandlung der philosophischen Probleme nicht groß genug war, um auf eine besondere ausführlichere Darstellung in

1) Diog. Laert. IV, 32.

2) Pyrrh. Hypot. I, 1—4. 220—235.

3) l. c. I, 232.: ὁ μέντοι Ἀρκεσίλαος, ὃν τῆς μέσης Ἀκαδημίας ἐλέγομεν εἶναι προστάτην καὶ ἀρχηγόν, πάνυ μοι δοκεῖ τοῖς Πυῤῥωνείοις κοινωνεῖν λόγοις, ὡς μίαν εἶναι σχεδὸν τὴν κατ' αὐτὸν ἀγωγὴν καὶ τὴν ἡμετέραν. 226.: οἱ δὲ ἀπὸ τῆς νέας Ἀκαδημίας, εἰ καὶ ἀκατάληπτα εἶναι πάντα φασί, διαφέρουσι τῶν σκεπτικῶν. κ. τ. λ.

dem Zusammenhang unserer Schilderung Anspruch machen zu können.

153. Der Zweifel an der Möglichkeit einer apodiktischen Beantwortung der metaphysischen Fragen war seit den frühesten Versuchen in der Speculation bis zum Platon und Aristoteles herab von Zeit zu Zeit in verschiedenen, für unsere Geschichte bemerkenswerthen Aeußerungen sichtbar geworden. So haben wir oben unter den Fragmenten des Xenophanes eine Stelle in Betracht gezogen, worin er die Ungewißheit über das Wahre als ein allgemeines Loos der Menschheit bezeichnet. Von mehreren der alten Naturphilosophen, von Empedokles, Anaxagoras, Demokritos, Parmenides und Xenophanes bemerkt Lucullus in dem nach ihm benannten Dialoge Cicero's [1]), daß sie hier und da in ihren Schriften über die Beschränktheit des menschlichen Erkenntnißvermögens und über den Mangel an zuverlässiger Einsicht in das Wesen der Dinge Klage geführt. Sokrates und die Meisten seiner Schüler hatten die Urgründe und den allgemeinen Zusammenhang der Naturkräfte nicht für wissenschaftlich erkennbar gehalten und deshalb die physikalischen Untersuchungen ganz bei Seite gesetzt. Endlich die Sophisten hatten die Objectivität der menschlichen Erkenntniß überhaupt geläugnet und dem Verstande nur ein subjectives Fürwahrhalten des einem jeden Individuum Erscheinenden eingeräumt. Doch hätten sie dieser Behauptung keinen Werth und keine eingreifende Bedeutung in philosophischer Hinsicht zu geben vermocht, weil sie dieselbe ohne den Ernst und das Interesse des

1) Acad. Quaest. II, 5. u. 23.

wissenschaftlichen Strebens bloß mit der ihnen eigenthümlichen eitlen Kunst und spielenden Weise durchgeführt.

Bis zum Zeitalter des Aristoteles war die skeptische Betrachtungsweise den dogmatischen Behauptungen noch nicht mit dem Charakter einer umfassenden philosophischen Bestrebung polemisch entgegengetreten, einer Bestrebung, welche ihr ganzes Wesen darein setzte, die Unmöglichkeit der Erkennbarkeit der Dinge an sich, im Unterschiede derselben von den Erscheinungen, zu erörtern und zu beweisen, und in welcher die Zurückhaltung des entschiedenen Urtheils über alles objective Daseyn für die einzig richtige Denkart des Wahrheitsforschers und die angeblich aus einer solchen Denkart hervorgehende Gemüthsruhe für das höchste Ziel des Philosophirens ausgegeben wurde. In dieser Eigenthümlichkeit ward sie zuerst durch Pyrrhon aus Elis aufgestellt, einen um weniges jüngeren Zeitgenossen des Aristoteles, also gerade in einer Periode, da die dogmatischen Untersuchungen den Punct der höchsten Ausbildung und Vollendung erreichten, den sie überhaupt unter den Hellenen zu erreichen vermochten.

154. Pyrrhon war ein Schüler des Demokriteers Anaxarchos, eines Freundes und Gefährten Alexander's von Macedonien und begleitete mit ihm den König auf dessen Feldzügen [1]). In seiner Vaterstadt erhielt er später die Würde eines Oberpriesters, ja er ward so sehr von seinen Mitbürgern geehrt, daß sie um seinetwillen jedem Philosophen in ihrem kleinen Gebiete Befreiung von den Abga=

1) Diog. Laert. IX, 61. Euseb. Praep. Evang. XIV, 18. p. 758. c. u. 763. b. u. c.

ben und öffentlichen Lasten bewilligten [1]). Man weiß übrigens nichts Näheres und Zuverlässiges von seiner theoretischen Lehre, als daß er zuerst in dem von uns bezeichneten Sinne den Grundsatz der Unbegreiflichkeit der Dinge und der Zurückhaltung des assertorischen Urtheiles vertheidigte [2]). Für diesen gewann er durch seinen mündlichen Unterricht, denn er trug seine Ansichten nicht schriftlich vor [3]), mehrere Anhänger und ward dergestalt Urheber der Secte der Skeptiker, die nach ihm auch Pyrrhoneer genannt wurden [4]). Unter seinen unmittelbaren Schülern scheint sich am meisten Timon aus Phlius in Achaja ausgezeichnet zu haben [5]). Nach Timon findet sich bis zum Ende der dritten Periode unserer Geschichte außerhalb der

1) Diog. Laert. IX, 64.

2) Diog. Laert. IX, 61. Euseb. l. c.

3) Diog. Laert. I, 16. IX, 105.

4) Diog. Laert. IX, 70. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I, 7.: Ἡ σκεπτικὴ τοίνυν ἀγωγὴ καλεῖται μὲν καὶ ζητητική, ἀπὸ ἐνεργείας τῆς κατὰ τὸ ζητεῖν καὶ σκέπτεσθαι· καὶ ἐφεκτική, ἀπὸ τοῦ μετὰ τὴν ζήτησιν περὶ τὸν σκεπτόμενον γινομένου πάθους· καὶ ἀπορητική, ἤτοι ἀπὸ τοῦ περὶ παντὸς ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, ὥς ἔνιοί φασιν, ἢ ἀπὸ τοῦ ἀμηχανεῖν πρὸς συγκατάθεσιν ἢ ἄρνησιν· καὶ πυῤῥώνειος ἀπὸ τοῦ φαίνεσθαι ἡμῖν τὸν Πύῤῥωνα σωματικώτερον καὶ ἐπιφανέστερον τῶν πρὸ αὐτοῦ προσεληλυθέναι τῇ σκέψει.

5) Diog. Laert. IX, 109. seq. Sext. Empir. l. c. I, 225. u. 224. adv. Math. VII, 30. XI, 20. u. 171. Euseb. l. c. p. 758. d. seq. Er hieß zur Unterscheidung von Timon dem Menschenhasser, einem Athenienser und Zeitgenossen des Sokrates, der Sillograph, weil er ein satirisches, die dogmatischen Philosophen angreifendes Lehrgedicht unter dem Titel „Σίλλοι" verfaßt.

Akademie kein namhafter Vertheidiger des Pyrrhonismus. Aus den späteren Zeiten sind die bekanntesten Skeptiker Aenesidemos aus Gnossos auf Kreta, der wahrscheinlich bald nach Cicero gelebt hat [1]), Agrippa [2]) und Sextus Empirikus [3]). Das Vaterland der beiden letzteren ist unbekannt. Sextus lebte wahrscheinlich gegen das Ende des zweiten und zu Anfange des dritten Jahrhundertes nach Christo; das Zeitalter des Agrippa fällt zwischen dem des Aenesidemos und dem des Sextus. Unter ihnen ist uns Sextus der wichtigste, weil wir von ihm noch zwei in mancher Hinsicht, besonders auch als Quellen für unsere Geschichte, schätzenswerthe Schriften besitzen, während die Werke der beiden anderen, mit Ausnahme weniger Fragmente, verloren gegangen sind. In der einen [4]) schildert er den Zweck, das Wesen und die Methode des Skepticismus, in der anderen [5]) bekämpft er den Dogmatismus in jedem Fache des Wissens. Auf ihn folgte kein Skeptiker von Ansehn und Bedeutung mehr während der noch übrigen Dauer der griechischen Philosophenschulen.

Sextus erklärt, indem er hierin der Ansicht seiner Vorgänger im Wesentlichen getreu bleibt, den Skepticismus für die Fähigkeit, dergestalt die Erscheinungen und die Gedanken [6]) einander entgegenzusetzen (nämlich nicht

1) Diog. Laert. IX, 116. Euseb. l. c. p. 763. d.

2) Diog. Laert. IX, 88. Sext. Empir. Pyrrhon. Hypot. I, 164.

3) Diog. Laert. IX, 116.

4) Πυῤῥωνείων ὑποτυπώσεων βιβλία τρία.

5) Πρὸς τοὺς μαθηματικοὺς βιβλία ἕνδεκα.

6) Denn Alles, was vorgestellt werden kann, faßt er unter diese doppelte Rubrik, daß es entweder ein sinnlich Wah:

bloß Erscheinungen gegen Erscheinungen zu stellen und Gedanken gegen Gedanken, sondern auch beide wechselsweise gegen einander), daß man hierdurch zu der Anerkennung gelangt, es seyn überall Gegensätze vorhanden, welche mit gleich starkem Gewichte zu unvereinbaren widersprechenden Behauptungen bestimmen, insofern man sich durch sie zu Behauptungen bestimmen läßt. Aus dieser Anerkennung, meint er, entspringt als unvermeidliche Folge die Zurückhaltung des Urtheils und eine auf Erforschung des Ungewissen Verzicht leistende Gesinnung und Denkweise, welche von unerschütterlicher Gemüthsruhe begleitet wird [1]).

Wenn Sextus zur Unterscheidung des Skepticismus von derjenigen Ansicht der neueren Akademie, welche durch den berühmtesten unter den Nachfolgern des Arkesilaos, durch Karneades gebildet wurde, angibt: die Skeptiker suchen die Wahrheit, während die Akademiker der Meinung seyn, sie lasse sich schlechterdings nicht finden [2]),

nehmbares oder ein bloß Denkbares sey. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I, 170.: τὸ προτεθὲν ἤτοι αἰσθητόν ἐστιν ἢ νοητόν.

1) Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I, 6.: ἔστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ' οἷον δήποτε τρόπον· ἀφ' ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχήν, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν.

2) Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I, 1—3.: τοῖς ζητοῦσί τι πρᾶγμα ἢ εὕρεσιν ἐπακολουθεῖν εἰκός, ἢ ἄρνησιν εὑρέσεως καὶ ἀκαταληψίας ὁμολογίαν, ἢ ἐπιμονὴν ζητήσεως. Διόπερ ἴσως καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ζητουμένων οἱ μὲν εὑρηκέναι τὸ ἀληθὲς ἔφασαν, οἱ δ' ἀπεφήναντο μὴ δυνατὸν εἶναι τοῦτο καταληφθῆναι, οἱ δ' ἔτι ζητοῦσι. Καὶ εὑρηκέναι μὲν δοκοῦσιν οἱ

so ist weder er selbst dieser Bestimmung treu geblieben, noch hat irgend einer der früheren Skeptiker ihr entsprochen. Sie haben alle die Nichtigkeit der dogmatischen Bestrebungen darthun wollen. Auch kann ein Seelenfriede, der daraus entspringen soll, daß man in keinem Falle sich für oder wider eine objective Behauptung entscheidet [1]), nur dann als Ziel der skeptischen Betrachtungen erreicht werden, wann das Forschen nach apodiktischer Erkenntniß als ein vergebliches aufgegeben worden.

155. Die bedeutendsten Einwürfe der Pyrrhoneer oder der Skeptiker außerhalb der Akademie gegen die Erkennbarkeit des Seyns im Allgemeinen sind in den zehn Zweifelsgründen enthalten [2]), die nach dem Zeugnisse des Sextus schon von den älteren Skeptikern aufgestellt worden, und in den fünf Gründen, welche die neueren aus einem umfassenderen, einfacheren und den logischen Anfoderungen mehr Genüge leistenden Gesichtspunct an die Stelle jener gesetzt haben [3]). Wir wollen zunächst die ersteren in der Ordnung überblicken, in welcher Sextus sie angibt und erörtert [4]). Sie sind hergenommen

ἰδίως καλούμενοι δογματικοί, οἷον οἱ περὶ Ἀριστοτέλην καὶ Ἐπίκουρον καὶ τοὺς Στωϊκοὺς καὶ ἄλλοι τινές· ὡς δὲ περὶ ἀκαταλήπτων ἀπεφήναντο οἱ περὶ Κλειτόμαχον καὶ Καρνεάδην καὶ ἄλλοι Ἀκαδημαϊκοί· ζητοῦσι δὲ οἱ Σκεπτικοί.

1) Sext. l. c. 25—31.

2) τρόποι, δι' ὧν ἡ ἐποχὴ συνάγεσθαι δοκεῖ, δέκα τὸν ἀριθμόν. Sext. Empir. l. c. 36.

3) Sext. Empir. l. c. Pyrrh. Hypot. I, 164.

4) Pyrrh. Hypot. I, 40—164. Vergl. Diog. Laert. IX, 79—88. Euseb. Praep. Evang. XIV, 18.

1) Aus der Mannigfaltigkeit der sinnlich lebenden Individuen [1]). Die empfindenden Einzelwesen haben eine in so vieler Hinsicht verschiedene Entstehungsart, Nahrung, körperliche Beschaffenheit und Organisation der Sinneswerkzeuge, daß anzunehmen ist, ihre Weisen, zu empfinden und anzuschauen, weichen von einander ab und die Außendinge stellen sich ihnen nicht unter den nämlichen Gestalten und Merkmalen dar. Hiernach ist es nicht möglich, zu entscheiden, welche die richtige sinnliche Auffassungsart der Gegenstände sey. Man muß hierüber sein Urtheil zurückhalten und jeder Mensch kann nur sagen, wie ihm die Dinge erscheinen, nicht bestimmen, wie sie an sich sind.

2) Aus der Verschiedenheit der Menschen [2]). Die Menschen selbst unterscheiden sich von einander in Hinsicht ihrer körperlichen und geistigen Eigenschaften. Die Arten, wie ihre Körper von den Außendingen angeregt werden, contrastiren nebst ihren Neigungen und Urtheilen so sehr unter einander, daß hiernach ganz verschiedene Vorstellungen und Ansichten von den Dingen entstehen. Entscheiden aber, welche den anderen vorzuziehen seyn, kann man hier im Allgemeinen nicht.

3) Aus den verschiedenen Einrichtungen der Sinneswerkzeuge [3]). Theils sind die Sinne selbst nicht einig in ihren Aussprüchen über die Beschaffenheiten der Objecte, z. B. dem Gaumen erscheint zuweilen angenehm, was dem Auge widrig, dem Tastsinne flach, was dem Gesicht erha-

1) ὁ παρὰ τὴν τῶν ζώων ἐξαλλαγήν (scil. τρόπος).

2) ὁ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφοράν.

3) ὁ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν αἰσθητηρίων κατασκευάς.

ben und vertieft. Theils ist es ungewiß, ob die Körper nur eine einzige Eigenschaft besitzen, die aber zufolge der verschiedenen Sinne verschieden modificirt sich kund gibt, oder noch mehrere, als wir gemäß der Anzahl unserer Sinne wahrzunehmen vermögen.

4) Aus den Umständen, unter denen wir die Objecte wahrnehmen [1]). Die Art der Erscheinung der Gegenstände ist auch dadurch bedingt, ob wir wachend oder träumend, in der Kindheit, in der Jugend oder im reiferen Alter, in Ruhe oder in Bewegung, mit Haß oder mit Liebe, mit Furcht oder Zuversicht, mit Schmerz oder Freude, u. s. w. sie vorstellen. Hiernach erscheinen die nämlichen Dinge in so mannigfaltigen Formen, daß man nicht wissen kann, welche ihre wahre Eigenthümlichkeit ist.

5) Aus den Stellungen, den Zwischenräumen und den Orten [2]). Die Körper erscheinen offenbar verschieden nach der Verschiedenheit der Entfernungen, von denen aus sie in unsere Sinne fallen; eben so nach der Verschiedenheit des Ortes, an welchem sie sich befinden und zum Theil nach der Verschiedenheit ihrer Lage.

6) Aus den Vermischungen [3]). Kein Außending fällt rein und unverändert in unsere Sinne, sondern theils geht es durch ein fremdartiges Medium hindurch, wodurch es verändert wird, theils finden sich in unseren Sinnesorganen selbst Säfte und Dünste, durch welche die Lauterkeit der Anschauung getrübt wird.

1) ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις.

2) ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους.

3) ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας.

7) Aus den Quantitäten und den Zubereitungen der unseren Wahrnehmungen zum Grunde liegenden Körper [1]). Hiernach wirken sie auf unsere Sinne und auf unsere körperliche Organisation überhaupt verschieden. So erscheint ein Stück Silber weiß und das Horn einer Ziege dunkel, aber abgefeilt erscheinen die Silbertheilchen schwarz, die des Hornes weiß. So bringen Nahrungs- und Arzneimittel in verschiedener Menge genossen eine ganz entgegengesetzte Wirkung auf unseren physischen Lebenszustand hervor.

8) Aus den Verhältnissen oder Beziehungen [2]). Ein jedes Ding ist das, als was es uns erscheint, nur in Beziehung auf ein anderes. Dies gilt von den gegenseitigen Beziehungen des Vorgestellten auf einander und von denen der vorgestellten Objecte auf die vorstellenden Subjecte. Hieraus folgt, daß wir nicht im Stande sind, anzugeben, was ein jedes der Substrate der Erscheinungen seiner eigenthümlichen Natur nach und rein an sich ist.

9) Aus den häufigen oder seltenen Begegnissen [3]). Was uns öfters und gewohnt erscheint, macht einen ganz anderen Eindruck auf uns, als was sich selten uns darbietet.

10) Aus den Lebensweisen, Sitten, Gesetzen, mythischen Vorstellungen und dogmatischen Meinungen der Menschen [4]). Unter den Völkern streitet Gewohnheit gegen

1) ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας τῶν ὑποκειμένων.

2) ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι.

3) ὁ παρὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους ἐγκυρήσεις.

4) ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις.

Gewohnheit, Gesetz gegen Gesetz, u. s. w. Hieraus ergibt sich die größte Verschiedenheit in den Ansichten der Menschen. Jeder urtheilt aber nach denen, unter welchen er auferzogen worden oder die er sich gewählt hat, und eben deshalb läßt sich aus keinem allgemeinen Gesichtspunct ausmachen, welche die richtigen seyn.

156. Die fünf Zweifelsgründe der neueren Skeptiker [1]) sind

1) Derjenige, welcher aus der Verschiedenheit der menschlichen Meinungen sich ergibt [2]). Diese, heißt es, bestreiten einander über alle Gegenstände, welche dem Urtheile des gemeinen sowohl als des philosophirenden Verstandes unterliegen. Keine unter ihnen ist allgemeingeltend und keine hat mehr Anspruch darauf, als die ihr entgegengesetzte, die allgemeingültige zu seyn. 2) Die Zurückschiebung des Beweises ins Unendliche [3]). Man kann nie bei irgend einer Untersuchung auf einen festen Grund kommen, weil immer die Wahrheit einer Behauptung auf die einer anderen sich stützen muß. 3) Die Relativität der Vorstellungen [4]). Nichts kann an und für sich erkannt und begriffen werden, sondern ein Jedes nur in Beziehung auf ein Anderes. Deshalb bleibt dem Menschen das Wesen der Dinge immerdar verborgen. 4) Die Unvermeidlichkeit der unbewiesenen Voraussetzungen [5]). Wer dogmatische Lehr-

1) Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I, 164 seq. Diog. Laert. IX, 88. seq.

2) ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας.

3) ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων.

4) ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι.

5) ὁ ὑποθετικός.

sätze aufstellt, muß, da er nicht unaufhörlich fort den Beweis des Beweises zu führen vermag, auf letzte Principien sie zurückführen, welche selbst der Begründung ermangeln. Endlich 5) die Diallele oder der Cirkel im Beweis [1]). Oft setzt bei den Beweisführungen, deren die Dogmatiker sich bedienen, die Richtigkeit der Beweissätze und des zu Demonstrirenden gegenseitig sich voraus. Auf diesem Wege aber ist eben so wenig Gewißheit zu erlangen, als auf dem regressiven, der aufwärts zu immer höheren Gründen führt.

Wir übergehen hier, nachdem wir diese allgemeinen Topen oder Gründe des Skepticismus betrachtet, die besonderen bei Sextus Empirikus umständlich erörterten und zum Theil zuerst von ihm selbst, zum Theil schon von seinen Vorgängern erdachten Einwürfe, welche gegen die objective Gültigkeit der Ueberzeugungen des gemeinen Menschenverstandes und der wissenschaftlichen Erkenntnisse in allen Zweigen derselben, gegen die Möglichkeit eines Kriteriums der Wahrheit, gegen die Realität des Causalzusammenhanges der Dinge und gegen andere Hauptpuncte gerichtet sind, auf welche jene Ueberzeugungen und Erkenntnisse sich stützen. Bei einer oberflächlichen, noch ganz unzulänglichen Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens, bei der Verkennung des Unterschiedes und Zusammenhanges zwischen dem logischen Denken als solchem und dem erkennenden Denken konnten diese skeptischen Einwürfe nicht die Bündigkeit und Kraft erlangen, in der ihnen eine universalhistorische Bedeutung beizulegen wäre. Sie erscheinen uns gegenwärtig als leicht widerlegliche dialektische Irrthümer oder als leere

1) ὁ διάλληλος.

Spitzfindigkeiten, mitunter auch als bloße Sophismen, wozu noch dies kommt, was wir oben schon bemerkt haben, daß es ihnen nicht gelang, auf die dogmatischen Bestrebungen ihres Zeitalters und der Nachwelt einen bemerkbaren Einfluß zu üben.

157. Daß Arkesilaos, ungeachtet er zum Skepticismus sich wandte, dennoch der Nachfolger des Krates werden und den Lehrstuhl in der Akademie behaupten konnte, den er durch Talent und Bildung verdiente, wird aus der Form, in welcher der Stifter der Akademie seine Philosopheme dargestellt, uns hinreichend begreiflich. Ueber Platon selbst fanden in späteren Zeiten, wie Sextus Empirikus berichtet [a]), die verschiedenen Urtheile Statt, daß Einige zu den Skeptikern, Andere zu den Dogmatikern ihn zählten, noch Andere ihn zufolge eines Theiles seiner Aeußerungen zu dieser Partei, zufolge eines anderen zu jener rechnen wollten. Arkesilaos erblickte unstreitig in seinem großen Vorgänger nicht weniger wie in Sokrates, dessen Wahlspruch es war, er wisse nur, daß er nichts wisse, einen Skeptiker oder Zetetiker in der eigentlichsten und zugleich edelsten Bedeutung dieses Wortes. Er betrachtete Platon als einen Denker, der zwar dem entschiedensten Berufe gefolgt sey, indem er über die wichtigsten Fragen und Angelegenheiten der theoretischen und praktischen Vernunft sein Leben hindurch nachgedacht und seine Schüler zu gleichen Forschungen angeleitet, der aber keineswegs ein allgemeingültiges Lehrgebäude habe ausführen wollen, sondern eben so, wie So-

a) Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I, 221.: τὸν Πλάτωνα οὖν οἱ μὲν δογματικὸν ἔφασαν εἶναι, οἱ δὲ ἀπορηματικόν, οἱ δὲ κατὰ μέν τι ἀπορηματικόν, κατὰ δέ τι δογματικόν.

krates und wie die vorzüglichsten unter den früheren Philosophen der eng gezogenen Schranken des menschlichen Erkenntnißvermögens sich bewußt gewesen sey und die Bedenklichkeit anerkannt habe, über die schwierigsten Untersuchungsgegenstände eine entscheidende Behauptung zu fällen [1]). Arkesilaos berief sich demnach auf das Beispiel, welches ihm in der Skepsis die Denker der Vorzeit gegeben und anstatt für einen Urheber von Neuerungen in der Akademie gelten zu wollen, glaubte er vielmehr bei Sokrates und Platon die Ansichten zu finden, die er von der Unerkennbarkeit der Dinge und der Zurückhaltung des Urtheils hegte. Er schrieb sich nur das Streben zu, die ächte ursprüngliche Bedeutung der akademischen Lehre wieder herzustellen [2]). So rief er auch die Sokratische Unterrichtsme-

1) Cic. Acad. Quaest. I, 12. II, 5.: similiter vos, cum perturbare, ut illi rempublicam, sic philosophiam bene jam constitutam velitis, Empedoclem, Anaxagoram, Democritum, Parmenidem, Xenophanem, Platonem etiam et Socratem profertis. II, 23.: Et ab his ajebas removendum Socratem et Platonem, cur? an de ullis certius possum dicere? vixisse cum his equidem videor, ita multi sermones perscripti sunt, e quibus dubitari non possit, quin Socrati nihil sit visum sciri posse. Excepit unum tantum, scire se, nihil se scire, nihil amplius. Quid dicam de Platone, qui certe tam multis libris haec persecutus non esset, nisi probavisset; ironiam enim alterius, perpetuam praesertim, nulla fuit ratio persequi. Plut. adv. Colot. p. 1121. f. u. 1122. a.

2) Plut. l. c.: ὁ δὲ Ἀρκεσίλαος τοσοῦτον ἀπέδει, τοῦ καινοτομίας τινὰ δόξαν ἀγαπᾶν καὶ ὑποποιεῖσθαι τῶν παλαιῶν, ὥστε ἐγκαλεῖν τοὺς τότε σοφιστάς, ὅτι προστρίβεται Σωκράτει καὶ Πλάτωνι καὶ Παρμενίδῃ καὶ Ἡρακλείτῳ τὰ περὶ τῆς ἐποχῆς δόγματα καὶ τῆς ἀκαταληψίας.

thode wieder zurück, die von seinen Vorgängern nicht befolgt worden war, indem er den Gebrauch einführte, daß seine Schüler, anstatt seinem Vortrage zuzuhören, selbst zuerst ihre Meinungen aussprechen mußten, die er dann angriff und welche jene gegen ihn vertheidigten, so lange sie vermochten [1].

Eine unmittelbare und lebendige Anregung erhielt das Streben des Arkesilaos durch den Gegensatz gegen das System, welches mit dem Anspruch, eine Verbesserung des Platonischen zu seyn und consequent und unerschütterlich alle Foderungen der Vernunft zu befriedigen, in der Stoa kurz zuvor sich erhoben hatte, ehe er Vorsteher der Akademie ward. Daher bemerkt Cicero, Arkesilaos habe alle seine skeptischen und polemischen Angriffe auf den Zenon gerichtet [2]. Da nämlich dieser sein ehemaliger Mitschüler in der Akademie dadurch vollständig auszuführen glaubte, was Platon nur vorbereitet und eingeleitet habe, daß er ein abgeschlossenes und auf völlige Gewißheit der Wahrheit Anspruch machendes Lehrgebäude errichtete, so ward Arkesilaos bei seiner ohnehin zum Skepticismus sich neigenden Denkart hierdurch angereizt, einen dem Zenonischen Dogmatismus ganz entgegengesetzten Sinn und Geist in den Platonischen Dialogen nachzuweisen und zu behaupten, daß

1) Diog. Laert. IV, 28. Cic. de Finib. II, 1.: qui mos cum a posterioribus non esset retentus, Arcesilas eum revocavit instituitque ut ii, qui se audire vellent, non de se quaererent, sed ipsi dicerent, quid sentirent, quod cum dixissent, ille contra, sed, qui audiebant, quoad poterant, defendebant sententiam suam.

2) Acad. Quaest. I, 12.: cum Zenone, ut accepimus, Arcesilas sibi omne certamen instituit.

nach Platon's Meinung, wie nach dem Ausspruche der gesunden Vernunft nur das durch sich selbst sich belohnende Interesse der Forschung und der Erwägung aller philosophischen Fragepuncte von zwei entgegenstehenden Seiten, nicht aber die Ausbeute eines ganz befriedigenden zweifellosen Wissens dem Menschen von der Natur bestimmt und erreichbar sey. Er gab seinem Gegner zu, daß eine Vorstellung nicht zum begreifenden Erkennen geeignet seyn würde, wenn sie möglicher Weise von einem anderen Gegenstande herrühren könnte, als von demjenigen, durch den sie gerade entstanden sey. Aber er behauptete wider ihn, es gebe keine Erscheinung, die einen ihr zum Grunde liegenden Gegenstand so genau und treu ausdrücke, daß sie nicht eben so, wie sie sich verhalte, durch einen anderen entstanden seyn könne [1]). Da Arkesilaos nun demzufolge überhaupt das Vorhandenseyn eines Kriteriums läugnete, durch welches die objective Wahrheit oder Falschheit der Erkenntnisse, welchen Gegenstand sie nur immer betreffen mögen, uns gewiß würde, so war es allerdings von ihm folgerecht, sich auch des assertorischen Urtheiles über die Zuverlässigkeit oder Unzuverlässigkeit des menschlichen Erkennens im Allgemeinen ganz zu enthalten, was Cicero so ausdrückt: Arkesilaos behauptete, es gebe nichts, was man wissen könne; nicht einmal das könne man wissen, was Sokrates sich vorbehalten habe [2]).

1) Cic. Acad. Quaest. II, 24. Sext. Empir. adv. Math. VII, 154.

2) Acad. Quaest. I, 12.: Itaque Arcesilas negabat, esse quidquam, quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset. Sic omnia latere censebat in occulto neque esse quidquam, quod cerni aut intelligi

Im praktischen Gebiete der Philosophie nahm er an, diejenigen Handlungen seyn die tugendhaften, für deren Vollziehung sich ein vernünftiger, wenn gleich zu keiner objectiven Erkenntniß führender, doch unsere subjective Ueberzeugung bestimmender Grund angeben lasse. In dem Beschluß und in der Ausführung solcher Handlungen äußere sich die praktische Weisheit, von welcher die Glückseligkeit als Folge unzertrennlich sey. Die vernünftigen Gründe enthalten also die Richtschnur, nach der wir unsere Wahl und unsere Vermeidung und somit all unser Handeln bestimmen sollen [1]).

Ein schriftliches Denkmal seiner wissenschaftlichen Thätigkeit scheint er nicht hinterlassen zu haben [2]).

158. Nachdem die nächsten Nachfolger des Arkesilaos, Lakydes von Kyrene, Euandros und Telekles, beide aus Phokis und gemeinschaftlich der Schule vorstehend, und Hegesinos von Pergamos die skeptische Methode des Arkesilaos in der Akademie aufrecht erhalten hatten, ohne übrigens etwas Erwähnungswürdiges zu leisten [3]), so bildete

possit; quibus de causis nihil oportere neque profiteri, neque affirmare quemquam neque assertione approbare. etc. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I, 232—234.

1) Sext. Empir. adv. Math. VII, 158.: Φησὶν ὁ Ἀρκεσίλαος, ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ, κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον κατορθώσει· τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασι, τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι, ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν.

2) Diog. Laert. IV, 32.

3) Diog. Laert. IV, 59, u. 60. Cic. Acad. Quaest. II, 6.

Karneades von Kyrene (geb. Ol. 141, 3, 214 vor Chr., gest. Ol. 162, 4, 129 vor Chr. [1])), welcher auf Hegesinos folgte, die der neueren Akademie eigenthümliche Modification des Skepticismus aus.

Karneades hatte mit Sorgfalt die Schriften der Stoiker und vorzüglich die des Chrysippos studirt und war durch die letzteren so bedeutend in seinen, obschon dem Stoicismus entgegengesetzten Meditationen angeregt und gefördert worden [2]), daß er mit einer scherzhaften Parodie des oben angeführten, das Ansehen des Chrysippos in der Stoa preisenden Jambus zuweilen zu sagen pflegte: Wenn nicht Chrysippos war, so war auch ich nicht da [3]). Ohne jemals als Schriftsteller aufzutreten, erwarb er sich in seltenem Maß Achtung und Ruhm durch den ungemeinen Scharfsinn und die eben so große Beredsamkeit, die seinen mündlichen Vortrag auszeichneten, dessen Eindringlichkeit auch durch die Kraft seiner volltönigen Stimme unterstützt ward [4]). Cicero rühmt von ihm: er habe in seinen Disputationen nie eine Sache vertheidigt, der er nicht Beifall verschafft, nie eine angegriffen, die er nicht umgestoßen [5]).

1) Diog. Laert. IV, 65. Plut. Vit. Cat. maj. c. 22. Gell. Noct. Att. VII, 14. Cic. Acad. Quaest. II, 6.

2) Diog. Laert. IV, 62.

3) εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ. Diog. Laert. l. c.

4) Diog. Laert. IV, 62. 63. u. 65. Euseb. Praep. Evang. XIV. 8. p. 737. b. u. c. Cic. de Orat. II, 38.

5) Cic. l. c.: Carneadis vero vis incredibilis illa dicendi et varietas perquam esset optanda nobis, qui nullam

Es ist aus seinen das Erkenntnißvermögen betreffenden Ansichten leicht zu begreifen, daß und warum er sich, wie Diogenes bemerkt, weniger mit physikalischen als mit ethischen Untersuchungen beschäftigt [1]). Leider sind uns von seinen moralischen Grundsätzen fast keine Nachrichten aufbehalten worden [2]). Was uns Lactantius aus einer der beiden Reden, die unser Akademiker während seines Aufenthaltes zu Rom als Gesandter in zwei auf einander folgenden Tagen erst für und dann wider die Gerechtigkeit gehalten, und zwar aus der letzteren aufbewahrt, kann nicht als ein Denkmal jener Grundsätze betrachtet werden, da diese Reden offenbar keine eigentlichen Lehrvorträge, sondern Prunkreden waren [3]), in denen er nur eine Probe seiner Beredsamkeit und seiner Geschicklichkeit geben wollte, das nämliche Thema von zwei einander entgegengesetzten Seiten durchzuführen [4]). Bloß von seiner Dialektik ist uns, hauptsächlich durch Sextus Empirikus [5]), so viel überliefert wor-

unquam in illis suis disputationibus rem defendit, quam non probarit, nullam oppugnavit, quam non everterit.

1) Diog. Laert. IV, 62.

2) Cicero deutet das von Karneades im Widerstreite gegen die Stoiker aufgestellte Moralprincip mit den Worten an, Tusc. Quaest. V, 30.: nihil bonum, nisi naturae primis bonis aut omnibus aut maximis frui, ut Carneades contra Stoicos disserebat. Den nämlichen Gedanken finden wir bei ihm Acad. Quaest. II, 42.: introducebat etiam Carneades, non quo probaret, sed ut opponeret Stoicis, summum bonum esse, frui iis rebus, quas primas natura conciliavisset.

3) λόγοι ἐπιδεικτικοί, declamationes.

4) Lactant. Divin. Instit. V, 14—17. Quinctil. Inst. Orat. XII, 1.

5) Adv. Math. VII, 159—190. vergl. Pyrrh. Hypot. I, 227—232.

den, daß wir hiernach die wichtigsten der charakteristischen Lehrbegriffe, welche der Akademie in ihrer durch ihn veränderten Gestalt angehören, noch mit einiger Bestimmtheit anzugeben vermögen.

159. Karneades ging von der Thatsache des Bewußtseyns aus, daß jede Sinneswahrnehmung eine Veränderung in dem Lebenszustande der psychisch lebenden Individuen ist und zwar eine durch eine Einwirkung von außen her entstandene, eine Anregung der Seelenthätigkeit, bei welcher die einwirkenden Gegenstände in die Sinne des Individuums fallen [1]). Durch das Vermögen, vermittelst Affection von außen her zur Sinneswahrnehmung bestimmt zu werden, in welchem das sinnliche Anschauungsvermögen besteht, unterscheiden sich die psychisch lebenden Einzelwesen von den leblosen [2]).

Eigenthümlich ist der Affection, daß sie zugleich sich selbst als subjectiven Zustand und dasjenige, wodurch sie hervorgebracht wird und was ihr zum Grunde liegt, das Object, dem wahrnehmenden Subjecte kundgibt, so wie das Licht zugleich sich selbst und Alles, was in ihm sich befindet, offenbart [3]). In diesen beiden wesentlichen Eigen-

1) Sext. Empir. adv. Math. VII, 160.: ἡ δέ γε αἴσθησις ἀκίνητος μένουσα καὶ ἀπαθὴς καὶ ἄτρεπτος οὔτε αἴσθησίς ἐστιν οὔτε ἀντιληπτική τινος· τραπεῖσα δὲ καί πως παθοῦσα κατὰ τὴν τῶν ἐναργῶν ὑπόπτωσιν, τότε ἐνδεικνύει τὰ πράγματα.

2) l. c.: ἐπεὶ γὰρ αἰσθητικῇ δυνάμει διαφέρει τὸ ζῶον τῶν ἀψύχων. κ. τ. λ.

3) Sext. Empir. l. c. 161.: τοῦτο δὲ τὸ πάθος αὐτοῦ ἐνδεικτικὸν ὀφείλει τυγχάνειν καὶ τοῦ ἐμποιήσαντος αὐτὸ φαινομένου. κ. τ. λ.

schaften ist sie die Anschauung oder die Erscheinung [1]). An ihr müssen zwei Verhältnisse unterschieden werden, das eine, in welchem sie zu dem vorgestellten Objecte, das andere, in welchem sie zu dem vorstellenden Subjecte steht [2]). Nach dem ersten ist sie entweder wahr oder falsch. Wahr ist sie, wenn sie ihrem Gegenstand entspricht, falsch, wenn sie mit ihm nicht übereinstimmt. Nach dem zweiten scheint sie uns entweder wahr oder falsch zu seyn. Die Wahrheit ist ein objectives Verhältniß, welches auf keine Weise verwechselt werden darf mit dem subjectiven des Fürwahrhaltens, des Glaubens und der Ueberzeugung [3]). Nun ist das vollkommen gültig, was schon Arkesilaos dargethan hat, daß es für die Wahrheit der menschlichen Erkenntnisse an einem zuverlässigen Kriterium mangelt. Ein solches müßte in der Sinneswahrnehmung gegeben seyn. Denn sie ist die ursprüngliche Quelle aller unserer Erkenntnisse. Die Function des Verstandes zeigt sich darin, daß er beurtheilt, was ihm durch sie dargeboten worden. Der Stoff der Verstandesvorstellungen ist in den Anschauungen enthalten und es gibt keine anderen Anschauungen, als sinnliche. Ist es ungewiß, ob die Erscheinungen wahr sind, so theilt sich diese Ungewißheit auch dem Denken mit [4]). Aber in der Sinneswahrnehmung ist das in Rede stehende Krite-

1) ἡ φαντασία.

2) l. c. 168.: τοιαύτη δὲ οὖσα δύω ἂν ἔχοι σχέσεις, μίαν μὲν ὡς πρὸς τὸ φανταστόν, δευτέραν δέ, ὡς πρὸς τὸν φαντασιούμενον.

3) l. c. 168. u. 169.

4) l. c. 163 — 166. μηδεμιᾶς δὲ οὔσης φαντασίας κριτικῆς, οὐδὲ λόγος ἂν εἴη κριτήριον, ἀπὸ φαντασίας γὰρ οὗτος ἀνάγε-

rium nicht anzutreffen. Unläugbar ist, daß es auch irrige Wahrnehmungen gibt, daß die Anschauungen zuweilen, gleich unzuverlässigen Boten, von den Gegenständen, von denen sie uns zugesandt werden, untreue Botschaft überbringen. Hiernach darf man die Anschauung überhaupt nicht zum Kriterium der Wahrheit machen, man darf nicht behaupten: alles Dasjenige sey wirklich, was sich in Anschauungen uns darstellt. Man muß vielmehr diesen Satz beschränken und darf ihn nur so fassen: Alles ist wirklich vorhanden, was sich in einer wahren Anschauung offenbart [1]). Ob aber eine Anschauung wahr sey oder nicht, dies ist durch objective Gründe, aus Ermangelung derselben, nicht zu bestimmen. Denn es findet sich keine einzige, welche ein so ausschließlich eigenthümlicher Repräsentant eines bestimmten realen Dinges wäre, daß sie nicht in der nämlichen Beschaffenheit und Weise, in welcher sie von dem einen Objecte herrührt, auch von einem verschiedenen ihren Ursprung hätte nehmen können. Hiernach läßt sich der philosophische Zweifel im Allgemeinen nicht niederschlagen, ob unsere Anschauungen ihren Gegenständen entsprechen, ob die Dinge an sich so sind, wie sie uns erscheinen. Gesetzt auch, Anschauungen sind wahr, was bei vielen wenigstens nicht geläugnet werden kann, so werden wir doch ihrer Wahrheit nicht objectiv gewiß [2]).

ται καὶ εἰκότως· πρῶτον μὲν γὰρ δεῖ φανῆναι αὐτῷ τὸ κρινόμενον, φανῆναι δὲ οὐδὲν δύναται χωρὶς τῆς ἀλόγου αἰσθήσεως. κ. τ. λ.

1) κατὰ ἀνάγκην ἠκολούθησε τὸ μὴ πᾶσαν φαντασίαν δύνασθαι κριτήριον ἀπολείπειν ἀληθείας, ἀλλὰ μόνην εἰ καὶ ἄρα τὴν ἀληθῆ. I. c. 163.

2) l. c. 164. Cic. Acad. Quaest. II, 31.

160. Ungeachtet nun die objective Gewißheit der Wahrheit und somit die Möglichkeit eines allgemeingültigen dogmatisch-philosophischen Systemes den Menschen versagt ist, so wird doch durch das Vorhandenseyn dieser Schranken unseres Erkenntnißvermögens und durch unsere Einsicht in dieselben keineswegs das Forschen und das Streben nach Ausbildung und Erweiterung unserer Kenntnisse unterdrückt. Vielmehr bleibt dies Streben, auch nachdem man das Bewußtseyn seines absoluten Grenzpunctes gewonnen hat, sowohl um seines unmittelbaren theoretischen Zieles willen, als auch wegen seiner Beziehung auf das Handeln und Wohlbefinden die wichtigste Angelegenheit des menschlichen Verstandes. Denn es genügt zur Erreichung aller unserer Lebenszwecke, was durch die Natur unserer Intelligenz erfodert wird, daß wir den Gegensatz gelten lassen zwischen den Anschauungen, die uns als wahr und zwischen denen, welche uns als falsch erscheinen, daß wir nur den ersteren unseren Beifall zollen und daß wir unserer Anerkennung dieses Gegensatzes gemäß unsere Urtheile als subjective Behauptungen bestimmen [1]).

Zur Festsetzung der subjectiven Gültigkeit unserer Verstandesvorstellungen, der Begriffe und Urtheile, bietet sich hiernach ein Kriterium dar. Nur diejenigen unter ihnen, die aus wahr scheinenden Anschauungen sich ableiten lassen, können jene Gültigkeit besitzen. In der als wahr erscheinenden Anschauung liegt also das genannte Kriterium, doch

1) Cic. l. c. 31 — 33. Die als wahr sich darstellende Anschauung ward von Karneades mit den Ausdrücken „πιθανὴ φαντασία, πιθανότης und ἔμφασις“ bezeichnet, was Cicero durch „probabile visum“ übersetzt.

nicht schlechthin, sondern wir müssen hier die dunkle Anschauung, deren Gegenstand entweder wegen seiner Kleinheit, oder wegen des zu großen Abstandes von unseren Sinnesorganen oder wegen Schwäche der letzteren undeutlich und verworren aufgefaßt wird, von der klaren unterscheiden. Die letztere ist als jenes Kriterium zu betrachten. Sie ist es aber in einem weiten Umfang, innerhalb dessen mehrere Abstufungen der Evidenz der Erscheinung und der Zuverlässigkeit unseres Fürwahrhaltens sich finden [1]).

Ueberhaupt ist hier noch Folgendes zu bemerken. Ungeachtet wir uns dessen bewußt sind, daß sich zuweilen eine falsche, d. h. eine später von uns in ihrer Falschheit anerkannte Anschauung in die Reihe der für wahr geltenden einschleicht, so darf uns dies doch nicht abhalten, im Allgemeinen denen, die uns als wahr mit hinlänglicher Klarheit erscheinen, Beifall zu ertheilen. Denn für die Urtheile, wie für die Handlungen ist Dasjenige vollkommen geeignet, eine Regel abzugeben, was meistentheils geschieht, und es gehört dies zu den seltneren Fällen, daß wir uns von der Falschheit einer als wahr sich darbietenden klaren Anschauung später überzeugen [2]).

Die Anschauungen beziehen sich nie auf einfache vereinzelte Merkmale, sondern immer trifft eine Menge von Wahrnehmungen verschiedener Eigenschaften, Zustände und Verhältnisse in einer Anschauung zusammen. Demzufolge hangt ein Gradunterschied ihrer subjectiven Gültigkeit da-

1) Sext. Empir. l. c. 171 — 174.: ἡ δὲ φαινομένη ἀληθὴς καὶ ἱκανῶς ἐμφαινομένη κριτήριόν ἐστι τῆς ἀληθείας· κριτήριον δὲ οὖσα, πλάτος εἶχεν ἱκανόν.

2) Sext. l. c. 175.

von ab, ob alle Umstände in ihr sich vereinigen, um die Vorstellung eines Gegenstandes hervorzubringen, oder ob noch dieses und jenes Merkmal mit den übrigen nicht in Einstimmung ist und der Vorstellung des Ganzen, zu der uns die übrigen führen, nicht angemessen zu seyn scheint. Im ersten Fall ist die Anschauung die durch Uebereinstimmung aller Merkmale einleuchtende [1]). Diese Merkmale prüfen wir entweder sämmtlich und vergleichen sie mit einander oder nicht [2]). Bei alltäglichen Gegenständen bedürfen wir, um uns zum Urtheil und zur Handlung bestimmen zu lassen, nur der als wahr erscheinenden Anschauung überhaupt, bei bedeutenderen der durch Uebereinstimmung aller Merkmale einleuchtenden, endlich bei denjenigen, welche die wichtigsten sind und auf unsere Glückseligkeit Einfluß haben, der durchgängig geprüften. Nicht immer sind wir im Stande, bei der Ertheilung des Beifalls, welchen die Anschauungen in Anspruch nehmen, jenes Erfoderniß zu berücksichtigen. Mitunter verwehren uns dies Zeit und Ort, und wir müssen uns dann mit einem hinsichtlich auf die Wichtigkeit des Gegenstandes nicht zureichenden Grade der Evidenz begnügen [3]).

161. Der Lehrbegriff des Karneades ward in der Akademie erhalten und zugleich auch schriftlich dargestellt

1) Sext. l. c. 176—180. ἡ πιθανὴ ἅμα καὶ ἀπερίσπαστος φαντασία, visum, quod nulla re impeditur. Cic. Acad. Quaest. II, 52.

2) Sext. l. c. 181—184. Die durchgängig geprüfte Anschauung heißt ἡ διεξωδευμένη φαντασία, probabile ex circumspectione aliqua et accurata consideratione. Cic. Acad. Quaest. II, 11.

3) Sext. l. c. 185—190.

durch seinen Schüler und Nachfolger Klitomachos aus Karthago, dessen zahlreiche Schriften für uns verloren gegangen sind [1]). Ihm folgte Philon, aus Larissa in Thessalien, der nach dem Ausbruche des ersten Krieges zwischen den Römern und Mithridates, auf dessen Seite Athen mit den meisten griechischen Städten stand, im Jahre 87 vor Chr. Geb. nebst den vornehmsten Atheniensern nach Rom flüchtete. Hier lehrte er eine geraume Zeit Philosophie und Beredsamkeit und fand einen eifrigen Schüler an dem damals ein und zwanzigjährigen Cicero [2]). Er scheint in der Hauptsache der Karneadeischen Ansicht treu geblieben zu seyn, daher auch Cicero sagt, solange Philon gelebt, habe es der Akademie nicht an einem Vertheidiger gefehlt [3]). Darin näherte er sich etwas mehr dem Dogmatismus, daß er behauptete, im Allgemeinen seyn die Dinge ihrer Natur nach erkennbar, was Karneades weder behauptet, noch geläugnet, sondern unentschieden gelassen hatte [4]). Weil es

1) Diogenes Laertios erzählt von ihm, IV, 67.: Sein ursprünglicher Name war Asdrubal, er philosophirte schon in seiner Vaterstadt in punischer Sprache. Er war vierzig Jahre alt, als er nach Athen kam und ein Zuhörer des Karneades ward. Seine Thätigkeit war so ausgezeichnet groß, daß er über vierhundert Bücher schrieb. Er wurde Nachfolger des Karneades und trug durch seine Schriften am meisten zur Verbreitung der Kenntniß und des Verständnisses der Ansichten seines Lehrers bei. Er zeigte sich vertraut mit den Lehrbegriffen nicht bloß der akademischen, sondern auch der peripatetischen und der stoischen Schule. — Auch Cicero rühmt sein Talent und seinen Fleiß, Acad. Quaest. II, 6. u. 31.

2) Cic. Brut. c. 89. Tusc. Quaest. II, 3.

3) Acad. Quaest. II, 6.

4) Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I, 235.: οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασιν, ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ Στωϊκῷ κριτηρίῳ, τουτέστι τῇ κατα-

dem Menschen aber an einem allgemeingültigen Kriterium zur Unterscheidung der Wahrheit und Falschheit bei den einzelnen Anschauungen mangle, während sich doch falsche unter die wahren mit einem nicht zu enthüllenden täuschenden Scheine der Wahrheit mischen, so könne man der Wahrheit in den Erkenntnissen nicht objectiv gewiß werden [1]). Er wollte übrigens von keinem Unterschiede zwischen einer alten und neuen Academie wissen, sondern er betrachtete die Annahme desselben als einen Irrthum und als eine Verkennung der Platonischen Philosophie [2]).

162. Nach Philon ward Antiochos, von Askalon in Palästina, Vorsteher der Akademie, der nicht bloß zu Athen, sondern auch in Alexandria und in Rom lehrte [3]). Cicero

ληπτικῇ φαντασίᾳ ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα, ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν, καταληπτά.

1) Gegen diese Meinung war der Einwurf des Antiochos gerichtet, den Cicero Acad. Quaest. II, 34. anführt: ne illam quidem praetermisisti, Luculle, reprehensionem Antiochi, qua solebat dicere Antiochus Philonem maxime perturbatum. Cum enim sumeretur unum, esse quaedam falsa visa, alterum, nihil ea differre a veris, non attendere, superius illud ea re a se esse concessum, quod videntur esse quaedam in visis differentia, eam tolli altero, quo neget, visa a falsis vera differre; nihil tam repugnare. Vergl. Cic. Acad. Quaest. II, 6.

2) Cic. Acad. Quaest. I, 4.: quamquam Antiochi magister Philo, magnus vir, ut tu existimas ipse, negaret in libris, quod coram etiam ex ipso audiebamus, duas Academias esse, erroremque eorum, qui ita putarunt, coarguit.

3) Cic. Acad. Quaest. II, 4. Brut. c. 91. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I, 210.

stand zu ihm in einem freundschaftlichen Verhältniß und nennt ihn den gebildetsten und scharfsinnigsten aller Philosophen seiner Zeit [1]). Er verließ in seinem späteren Alter den Skepticismus seiner Vorgänger [2]) und trat dem stoischen Lehrbegriffe, wenigstens in Hinsicht der Erkenntnißtheorie und der Ethik, in letzterer mit gewissen Modificationen bei [3]). Ueber seine metaphysischen Ansichten, die von ihm den ethischen Untersuchungen viel zu sehr nachgesetzt worden zu seyn scheinen, können wir aus Mangel an Nachrichten durchaus kein näheres Urtheil fällen. Er ging indessen keineswegs zu der stoischen Schule über, sondern er behauptete vielmehr, von Platon sey ursprünglich Alles gelehrt worden, was die Stoiker nachmals mit gewissen Veränderungen, die hauptsächlich nur die Terminologie betreffen, sich angeeignet [4]). Eben so nahm er an, daß die

1) Acad. Quaest. II, 35.: Antiochus in primis, qui me valde movet, vel quod amavi hominem, sicut ille me, vel quod ita judico, politissimum et acutissimum omnium nostrae memoriae philosophorum. Vergl. Cic. Brut. l. c.

2) Cic. Acad. Quaest. II, 22. Plut. Vit. Cic. c. 4.

3) Cic. l. c. II, 43.: omitto Antiochum, qui appellabatur Academicus, erat quidem, si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus. l. c. II, 9. 34. 43—45. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I, 235.: ἀλλὰ καὶ ὁ Ἀντίοχος τὴν στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδημίαν, ὡς καὶ εἰρῆσθαι ἐπ' αὐτῷ, ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωϊκά.

4) Sext. Empir. l. c.: ἐπεδείκνυε γάρ, ὅτι παρὰ Πλάτωνι κεῖται τὰ τῶν Στωϊκῶν δόγματα. So heißt es auch bei Cicero de Finib. V, 25., im Sinne des Antiochos: Stoici restant; hi quidem non unam aliquam aut alteram a nobis, sed totam ad se nostram philosophiam transtulerunt, atque ut reliqui fures earum rerum, quas ceperunt, signa com-

Peripatetiker eigentlich in der Sache, wenn gleich nicht in den Worten, ganz mit den alten Akademikern übereinstimmten [1]). Dem gemäß bildete er aus den moralischen Grundsätzen jener drei Schulen eine eklektische Sittenlehre [2]).

In dieser Gleichgültigkeit gegen die Unterscheidungslehren der älteren genannten Parteien, welche von nun an immer mehr sich verbreitete, und in der Beschränkung des Interesse für höhere Meditation auf die ethischen Untersuchungen, einer Beschränkung, die eine Zeitlang vorherrschend blieb, bis sie später in mehreren synkretischen Versuchen von Platonikern, Peripatetikern und Neu-Pythagoreern und vornehmlich in der alexandrinischen neuplatonischen Schule einer zwar das All umfassenden, aber die Methode und das Ziel der Vernunftforschung durchaus verkennenden Afterspeculation wich, zeigt sich das Erlöschen des philosophischen Genius der Hellenen. Nach dem Uebergange des Antiochos zu einem dogmatischen Synkretismus verschwand nicht bloß der skeptische Charakter, welchen die Akademie seit dem Zeitalter des Arkesilaos behauptet hatte, und es fielen nicht nur die bisher verhandelten Streitpuncte zwischen ihr und der Stoa weg. Sondern es hatte sich überhaupt nunmehr die allmählig sinkende productive Kraft des

mutant, sic illi, ut sententiis nostris pro suis uterentur, nomina, tanquam rerum notas, mutaverunt.

1) Cic. Acad. Quaest. II, 6.: reliquit (Plato) perfectissimam disciplinam, Peripateticos et Academicos, nominibus differentes, re congruentes, e quibus Stoici ipsi verbis magis quam sententiis dissenserunt.

2) Diese findet sich nach ihren Hauptzügen geschildert bei Cicero de Finib. V, 6—30.

griechischen Geistes in den philosophischen Forschungen erschöpft und die Originalität und Eigenthümlichkeit dieses Geistes verschwand von nun an aus den Arbeiten und Leistungen der zu einer der Philosophenschulen sich bekennenden Männer. So endigt denn mit dem Kampfe zwischen der Stoa und der neueren Akademie die Zeit, in welcher die griechische Litteraturgeschichte solche Productionen im Fache der Philosophie aufzuweisen hat, welche aus dem allgemeinen Standpunct unserer Schilderung betrachtet merkwürdig, für die Folgezeit positiv lehrreich, nicht bloß als warnende Beispiele von Verirrungen oder als Hülfsmittel zum Studium der alten Systeme ihr nützlich, und in den Bildungsgang der werdenden Wissenschaft förderlich eingreifend genannt werden dürfen. Fand gleich der Skepticismus noch gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christo einen scharfsinnigen und kenntnißreichen Vertheidiger an Sextus Empirikus, so wissen wir doch, daß er von diesem Schriftsteller durch keine neuen bedeutenden Gründe und durch keine bis dahin verborgen gewesenen Ansichten vom menschlichen Erkenntnißvermögen unterstützt worden. In dem dogmatischen Gebiet aber kam, da von einer eigenthümlich christlichen Philosophie der alten Zeit eben so wenig, wie von einer gnostischen und kabbalistischen Philosophie, in einem eigentlichen und auf unserem Standpunct eine Berücksichtigung verdienenden Sinne dieses Wortes die Rede seyn kann [1]), weiter nichts Neues mehr

[1]) Die gnostischen und kabbalistischen Lehren enthalten eine orientalische schwärmerische Theosophie, welche ungeachtet einiger Verwandtschaft mit dem Neuplatonismus dennoch außerhalb der Sphäre der philosophischen Leistungen liegt. Was sich dagegen von philosophischen Lehrbegriffen bei einigen der

zum Vorschein, als der phantastisch-dialektische Mysticismus der erwähnten alexandrinischen Schule und einiger Vorgänger derselben, der nichts Anderes als eine Abart, eine wahre Entartung der philosophischen Bestrebungen, und ein Gemisch aus fremdartigen, zu keiner Harmonie vereinbaren Elementen, aus griechischer Dialektik und morgenländischer Phantasieanschauung ist.

Wenn wir daher zwar eine vierte Periode in der Geschichte der griechischen Philosophie anzunehmen haben, die von der Beendigung des Streites zwischen der Stoa und der Akademie bis zum Untergange der Philosophenschulen Griechenlands führt, und welche die zum Theil gelehrten, größtentheils aber von philosophischem Geist entblößten Bemühungen von Anhängern, Erläuterern und Commentatoren der alten Systeme und vornehmlich die speculativen Versuche der für Nachfolger des Platon sich haltenden Denker umfaßt, so bietet uns diese doch, gemäß dem Plan unserer Darstellung, keinen Stoff zu einer ausführlicheren Beschreibung dar, und wir begnügen uns mit einer gedrängten Uebersicht derselben.

sogenannten Kirchenväter findet, ist aus den griechischen Schulen ihrer Zeit, hauptsächlich aus der Platonischen, genommen. Unter ihnen zeigen vornehmlich eine sehr umfassende Bekanntschaft mit den Systemen und der Litteratur der griechischen Philosophie Clemens von Alexandria, dessen Schüler Origenes aus der nämlichen Vaterstadt und Eusebios aus Cäsarea in Palästina. Aus verdorbenen Platonischen und falsch verstandenen christlichen Begriffen entstand die auf die ganze Folgezeit bis auf den heutigen Tag so einflußreiche Dogmatik des Augustinus aus Tagaste in Afrika.

Vierte Periode.

Vom Ende des Streites zwischen der Stoa und der Akademie bis zum Untergange der griechischen Philosophenschulen.

Vierte Periode.

Vom Ende des Streites zwischen der Stoa und der Akademie bis zum Untergange der griechischen Philosophenschulen.

I. Von der Ausbreitung und Entartung überhaupt der Beschäftigungen mit griechischer Philosophie.

163. Schon während der Zeit des noch kräftigen Lebens der neueren Akademie und der Stoa hatte mit der griechischen Sprache und Cultur auch die Kenntniß griechischer Philosopheme jenseits ihres Vaterlandes über die bisher von den Hellenen als Barbaren betrachteten Völker sich zu verbreiten angefangen. Die äußere Veranlassung hierzu lag in den Eroberungen Alexander's von Macedonien, in der nach seinem Tod erfolgten Entstehung mehrerer einzelner Staaten aus seinem großen Reiche, deren Beherrscher mehr oder weniger die griechischen Sitten und Künste

beschützten und beförderten, und in der genaueren Bekanntschaft, welche später die Römer, nachdem sie Macedonien und Illyrien sich unterworfen, mit den nunmehr von ihnen abhängigen Griechen machten. Unter jenen Regenten zeichneten sich aus durch ihre Sorge für Kunst und Litteratur die Ptolemäer in Aegypten und die Attalischen Könige in Pergamum. Alexandria sowohl als Pergamum erhoben sich neben Athen als Musensitze. Doch fand überhaupt zwischen den neueren litterarischen Bestrebungen der hellenischen Sprachgenossen und zwischen den älteren der bedeutende Unterschied Statt, daß früher die Philosophen, die Dichter, die Geschichtschreiber u. s. w., deren Namen unter den Zeitgenossen einen verdienten Glanz und bei der Nachwelt Unsterblichkeit des Ruhmes sich erworben, mit originellem und productivem Geiste nach den ihnen vorschwebenden Idealen arbeiteten, da hingegen von ihren späteren Nachfolgern im Ganzen genommen nur die Musterwerke der Vorzeit studirt, erklärt, nachgeahmt, bestritten und vertheidigt und als Stoff gelehrter Kenntnisse und Untersuchungen behandelt wurden.

164. In Rom begann die Beschäftigung mit griechischer Philosophie einigen Eingang zu finden seit der Zeit, da jene drei ausgezeichneten Repräsentanten attischer Geistesbildung und Beredsamkeit, der Akademiker Karneades, der Peripatetiker Kritolaos und der Stoiker Diogenes als Gesandte Athens daselbst aufgetreten waren (155 vor Chr. Geb.) [1]). Beauftragt, um Erlaß einer schweren Geldbuße

1) Cic. Tusc. Quaest. IV, 3. Acad. Quaest. IV, 45. de Orat. II, 37. Plin. H. N. VII, 30. Gell. Noct. Att. VII, 14. Plut. Vit. Cat. p. 347. Aelian. V. H. III, 17.

nachzusuchen, welche den Athenienſern wegen Verwüstung der Stadt Oropus von den Sicyoniern mit römischer Bewilligung auferlegt worden war, begnügten sie sich nicht damit, ihre Geschäftsreden vor dem Senate zu halten, sondern sie ließen sich auch vor einem größeren Kreis in wissenschaftlichen Vorträgen hören. Inhalt und Form dieser Vorträge, in denen jeder der Redner seine interessante, mit dem Charakter und Geiste seiner Schule innig verbundene Eigenthümlichkeit an den Tag legte, gewannen großen Beifall bei einer Anzahl vorzüglicher Köpfe unter den Edlen Roms, vornehmlich unter den jüngeren Männern. Am meisten fühlten sich die Letzteren von der lebhaften, glänzenden und geistreichen Beredsamkeit des Karneades angezogen und mit einem enthusiastischen Eifer suchten und benutzten sie seinen Unterricht in Philosophie und Rhetorik. Zwar setzte der alte Marcus Porcius Cato Censorius, welcher eine Entartung der römischen Sittenstrenge und Thatkraft von dem Einflusse der griechischen Wissenschaften befürchtete, im Senate den Beschluß durch, daß den griechischen Philosophen der Aufenthalt zu Rom untersagt seyn solle. Aber nicht lange blieb dieser Beschluß in Kraft. Cato starb einige Jahre nach Abfassung desselben (149 vor Chr. Geb.). Drei Jahre später ward Korinth, der Hauptsitz des achäischen Bundes zerstört und Griechenland unter dem Namen Achaja zur römischen Provinz gemacht, zu der nämlichen Zeit, da auch Carthago vernichtet ward. Von nun an wurden, freilich in Gesellschaft des Luxus und des Sittenverderbnisses, griechische Sprache, Litteratur und Kunst immer bekannter und beliebter in Rom. Jetzt zeigten sich schon mehrere der ersten Männer der Stadt, unter

denen hier nur Scipio Africanus der Jüngere, Cajus Lälius der Weise und Lucius Licinius Lucullus genannt werden sollen, als Freunde und Beschützer der griechischen Philosophie und pflegten immer einen oder den anderen berühmten Lehrer derselben in ihrer Umgebung zu haben. Bald ward es Sitte unter den angeseheneren Bürgern Roms, die Kinder durch griechische Grammatiker und Rhetoren unterrichten zu lassen, die Jünglinge aus solchen Häusern begaben sich nach Athen, um dort ihren philosophischen Cursus zu machen und die größten römischen Redner und Staatsmänner verdankten nunmehr die feinere und höhere Ausbildung ihrer Talente diesen Studien.

165. Verhältnißmäßig fanden am meisten Aufnahme in Rom das stoische und das Epikureische System, da in jenem, bei der damaligen Behandlungsweise desselben, wie in diesem, die metaphysischen und physikalischen Untersuchungen, welche den Römern im Ganzen genommen zufolge ihres nur auf das Praktische gerichteten Sinnes wenig zusagten, leicht und obenhin abgemacht werden konnten und da die Ethik in beiden aus entgegengesetzten Gründen sich ihnen empfahl. Männer, welche ihre ganze Thätigkeit dem Staate widmeten, indem sie die Verwaltung desselben und die Rechtspflege zum Gegenstand ihrer Bemühungen machten, mußten durch den ernsten, männlichen und die That in Anspruch nehmenden Geist der stoischen Moral und durch den wissenschaftlichen systematischen Charakter derselben vorzugsweise angesprochen und befriedigt werden. So traten denn schon kurz vor Cicero und im Zeitalter Cicero's berühmte römische Rechtsgelehrte auf, die mit Hülfe der stoischen Lehre das vaterländische Recht wissenschaftlich zu

bearbeiten anfingen. Dagegen Andere, die in Entfernung von Staatsgeschäften ihre Tage in Muße zu genießen und nur sich selbst und ihren Freunden zu leben vorzogen, fanden ihren Wünschen und Bedürfnissen den verfeinerten Egoismus in den Voraussetzungen und Grundsätzen der Epikureischen Glückseligkeitslehre am angemessensten.

166. Indessen ist nicht nur daran nicht zu denken, daß aus den von den Griechen empfangenen Lehrbegriffen eigenthümliche selbstständige Ansichten und neue Systeme unter den Römern sich entwickelt hätten, sondern selbst die Anzahl derjenigen unter ihnen blieb nur gering, welche in schriftlichen Leistungen im Fache der Philosophie als Kenner und Nachahmer der Griechen sich zeigten. In der Reihe dieser Männer nimmt bekanntlich Marcus Tullius Cicero (geb. zu Arpinum 108 vor Chr., starb 44 vor Chr.) die Oberstelle ein. Er suchte die griechische Philosophie auf vaterländischen Boden zu verpflanzen und diese, die bisher bloß in griechischer Zunge geredet hatte, in die römische Sprache zu übersetzen [1]). Als einem Meister des Styls gelang es ihm denn auch auf eine bewundernswerthe Weise, seine Diction für die philosophische Begriffsbezeichnung auszubilden und die Gedanken nicht weniger griechischer Weisen der Vorzeit und der Mitwelt dergestalt in römische Sprachformen einzukleiden, daß sie, wenn gleich etwas an Tiefe, doch nicht an Klarheit und Gefälligkeit verloren.

1) Man vergleiche unter anderen Aeußerungen Cicero's hierüber diejenigen, welche de Finib. I, 1. mit den Worten beginnen: „non eram nescius, Brute, cum, quae summis ingeniis exquisitaque doctrina philosophi graeco sermone tractavissent, ea latinis litteris mandaremus, fore ut hic noster labor in varias reprehensiones incurreret.“ etc. bis c. 5.

Was seine individuelle philosophische Vorstellungsweise betrifft, so war sie ganz dazu geeignet, um seinen angedeuteten Hauptplan bei der Abfassung seiner hierher gehörigen Schriften, in deren Form er dem Platon nachahmte, zu begünstigen. Er trat keiner Schule ausschließlich bei. In dem dialektisch-metaphysischen Theile der Philosophie bekannte er sich zu den Ansichten des Karneades und Philon. In Erwägung so mancher Widersprüche zwischen den von den Häuptern der griechischen Philosophenschulen über das Seyn und Wesen der Dinge ausgesprochenen Lehrmeinungen und in Berücksichtigung der Beschränktheit der menschlichen Intelligenz hielt er dies für die Sache des besonnenen und durch die Versuche seiner Vorgänger wahrhaft belehrten Forschers, jeden metaphysischen Punct von entgegengesetzten Seiten zu erwägen und im Bezug auf die obersten Gründe und Verhältnisse dessen, was ist, kein entschiedenes dogmatisches Urtheil zu fällen, sondern lediglich ein subjectives Dafürhalten und eine Behauptung des Wahrscheinlichen sich zuzuschreiben und aufzustellen [1]. In der Ethik schloß er sich hauptsächlich an den Antiochos und an die neueren Stoiker an. Hiermit steht nicht in Widerspruch, daß er Platon vor allen übrigen Philosophen bewunderte und nächst ihm dem Aristoteles den ersten Rang unter Griechenlands Denkern zuerkannte und daß er die Ideen Beider häufig benutzt hat, da ein solcher Eklekticismus und die Vorstellung von einer wesentlichen Uebereinstimmung zwischen der Akademie, dem Lykeon und der Stoa, wie wir oben gesehen haben, seiner Zeit eigenthüm-

1) Vergl. hierüber besonders Acad. Quaest. IV, von c. 20. bis zu Ende des Buches.

lich war. Wenn nun gleich Cicero in keiner Untersuchung weiter gegangen ist, als seine Lehrer und Meister, so sind doch seine philosophischen Abhandlungen (die er fast alle in einer späteren Periode seines Lebens nach seinem Consulate verfaßt, unter den zur Vernichtung der alten römischen Verfassung und Freiheit führenden politischen Umständen, welche ihn von der ferneren thätigen Theilnahme an den Angelegenheiten des Staates zurückhielten) nicht bloß während des Lebens der lateinischen Sprache für alle gebildete Genossen derselben ein reichhaltiger Schatz gewesen und sind es noch immer für alle Freunde der römischen Litteratur als classische Werke, sondern sie besitzen auch eine sehr achtungswerthe Bedeutung im Gebiete der Geschichte der Philosophie, weil sie für unsere Kenntniß der alten Philosopheme, namentlich in Rücksicht auf die neuere Akademie und auf den neueren Stoicismus, eine der wichtigsten Quellen vom zweiten Rang und von diesen allen unstreitig die anziehendste sind.

Von einigen anderen edlen Römern, welche mit einem ähnlichen Streben, wie Cicero, wenn auch nicht mit gleichem Talent und gleichem Erfolge, was sie von der griechischen Philosophie aufgefaßt, in das Lateinische übertrugen, wie von Marcus Brutus [1]), sind ihre hierher gehörigen schriftlichen Leistungen nicht auf uns gekommen. Was wir in dieser Art außer Cicero's philosophischen Werken aus

1) Vergl. Cicero Tusc. Quaest. V, 1. Acad. Quaest. I, 3, wo Cicero dem Brutus das schmeichelhafte Lob ertheilt: „Brutus quidem noster excellens omni genere laudis sic philosophiam latinis literis persequitur, nihil ut iisdem de rebus a Graecia desideres.“

dem besseren Zeitalter der römischen Litteratur noch besitzen, beschränkt sich auf des Titus Lucretius Carus Lehrgedicht über die Natur der Dinge und die Sammlung der philosophischen Schriften des Lucius Annäus Seneca. Jener, ein römischer Ritter und Zeitgenosse Cicero's (geb. zu Rom 95 vor Chr., gest. 50 vor Chr.) hat die schwierige Aufgabe mit ziemlichem Glücke gelöst, die Epikureische Physik in epischer Sprache mit Anmuth und Würde darzustellen und diesen Stoff, den er mit einer begeisterten Vorliebe behandelt, auch durch die ihm verliehene Einkleidung seinen Mitbürgern gefällig und interessant zu machen. Dieser, ein Sohn des berühmten Rhetor Marcus Seneca, (geb. zu Corduba 3 nach Chr., kam in seiner Kindheit mit seinem Vater nach Rom, ward daselbst Lehrer des nachmaligen Kaisers Nero und starb, von demselben zum Tode verurtheilt, 65 nach Chr.) trägt, mit Ausnahme einer Abhandlung physikalischen und zwar größtentheils meteorologischen Inhaltes, nur praktische Lehren der Moral, nach stoischen Principien, in verschiedenen Aufsätzen und in seinen Briefen vor. Die Mängel seiner zu sehr rhetorisch gekünstelten Schreibart entspringen aus einem übertriebenen, durch richtigen Geschmack nicht geregelten Trachten nach Eindringlichkeit und Erhabenheit. Doch erreicht diese Bemühung auch nicht selten ihr Ziel und viele großartige, viele treffende, wahre und beherzigungswürdige Gedanken geben seinen ethischen Betrachtungen einen bleibenden Werth für jedes Zeitalter.

167. Die allmählige Ausartung der griechischen Vernunftforschung in ein phantastisches Vernünfteln fand hauptsächlich unter den Platonikern seit dem ersten Jahrhunderte nach Christo Statt.

Von den Epikureern gibt es weiter nichts zu berichten, als was oben schon über ihr immer gleiches Festhalten an den Satzungen ihres Meisters bemerkt worden. Ihre Schule erhielt übrigens nicht weniger, wie die Platonische, peripatetische und stoische, durch die Fürsorge des Kaisers Antoninus Pius in Athen einen öffentlichen vom Staate wohlbesoldeten Lehrstuhl, eine Anstalt, welche unter den nachfolgenden Kaisern bis gegen das Ende dieser Periode fortdauerte.

Was die Stoiker betrifft, so gilt auch von ihnen, daß ihr Wirken rücksichtlich auf die theoretische Philosophie seit dem Beginne dieses Zeitraumes ohne Bedeutung, eben so wenig in einem bösen als in einem guten Sinn ausgezeichnet gewesen. Selbst im Gebiete der Moral erwarben sie sich hauptsächlich nur durch mündlichen Unterricht einiges Verdienst. Doch sind nicht ohne Werth, auch für die Geschichte der Philosophie, als eine populäre, einfache und würdige Darstellung des Stoicismus von seiner praktischen Seite die Denkmale der Lehre des edlen Epiktetos [1]), wel-

1) Gebürtig aus Hierapolis in Phrygien, anfangs Sclave, dann Freigelassener, widmete er sich zu Rom dem Studium der stoischen Philosophie und begab sich, als unter Domitianus die Philosophen aus Rom und aus ganz Italien verbannt wurden, nach Nikopolis in Epirus, wo er als Lehrer der Philosophie auftrat. Er selbst scheint nichts Schriftliches hinterlassen zu haben, aber sein Schüler, der in mehrfacher Hinsicht ausgezeichnete und in der Geschichte der griechischen Litteratur vornehmlich auch als Historiker bekannte Flavius Arrianus schrieb theils ein noch vorhandenes Compendium (ἐγχειρίδιον) der Epiktetischen Moral, theils eine Sammlung der von Epiktetos zu Nikopolis gehaltenen Vorträge (διατριβαί) in acht Büchern, von denen sich vier ganz, nebst einigen Fragmenten der übrigen, erhalten haben.

che wir der Sorgfalt des Flavius Arrianus verdanken, und zwar nicht aus einem wissenschaftlichen Gesichtspunct interessant, aber in der Geschichte der Humanität eine eben so bemerkenswerthe als liebenswürdige Erscheinung sind die durch ihren reinen und milden religiös-sittlichen Geist anziehenden „Unterredungen mit sich selbst [x])“, die wir von der Hand des ebenfalls zur stoischen Moral sich bekennenden Kaisers Marcus Aurelius besitzen.

Die Peripatetiker dieser Periode kommen zwar mehr noch, als die Stoiker, jedoch nur als Commentatoren der in Cicero's Zeitalter wieder aufgefundenen Aristotelischen Werke und als Erläuterer der Lehrsätze ihres Meisters, im Ganzen genommen, für die Geschichte der alten Litteratur und Philosophie in Betracht. Sie unterscheiden sich in solche, welche die alte peripatetische Lehre rein und unvermischt auffaßten und zu bewahren suchten, und in eklektische Aristoteliker, die besonders den letzten Jahrhunderten dieses Zeitraumes angehören. Unter jenen ist Alexandros von Aphrodisias, gegen Ende des zweiten und zu Anfang des dritten Jahrhundertes nach Christo, der berühmteste. Unter diesen hat sich Simplikios aus Cilicien, um die Mitte des sechsten Jahrhunderts, am meisten Verdienst erworben, dessen gelehrte und scharfsinnige Commentare zum Verständnisse des Aristoteles und zu unserer Kenntniß der alten Philosopheme überhaupt ein wichtiges Hülfsmittel darbieten.

168. In der Platonischen Schule wurde schon eine geraume Zeit vor dem Entstehen des Alexandrinischen Neuplatonismus die verkehrte Richtung der Speculation sicht-

x) τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία δώδεκα.

bar, welche, sich ihres eigenen Wesens freilich unbewußt, darauf hinarbeitete, jene zu Anfang unserer Darstellung von uns bezeichnete Scheidewand zwischen der wissenschaftlichen Philosophie und der mythischen Theologie, die mit den ersten kosmologischen Versuchen der ältesten Jonier sich erhoben und bis zu dieser Zeit in der griechischen Litteratur bestanden hatte, niederzureißen und damit die Reinheit, ja die ganze Bedeutsamkeit und Eigenthümlichkeit der philosophischen Bestrebungen zu zerstören.

Daß ein solches Beginnen gerade unter der Fahne des großen Stifters der Akademie Raum und Schutz fand, unter welcher im strengen Contraste mit demselben ein nüchterner besonnener Skepticismus in den nächst vorhergehenden Jahrhunderten sich behauptet hatte, ist sehr begreiflich aus der Form, in welche Platon seine Untersuchungen eingekleidet, aus dem Mangel an systematischem Zusammenhang und an einer bestimmten wissenschaftlichen Terminologie in seiner Darstellung, aus seinem häufigen Gebrauche von Bildern und von Mythen, aus der Schwierigkeit endlich, die nicht weniger in der Natur der Sache als in seiner Mittheilungsweise begründet ist, seine Ideenlehre richtig aufzufassen und aus der Leichtigkeit, mit der sich transcendente und mystische Vorstellungen durch Mißdeutung in sie hineintragen lassen. Eben so erklärlich ist es aus einer der bekanntesten und hervorstechendsten Eigenthümlichkeiten des damaligen Zeitgeistes, daß in nicht wenigen Köpfen die Neigung zur höheren Meditation dergestalt irregeführt wurde. Unter dem großen Haufen aller Stände im römischen Reiche verbreitete sich mit der Auflösung der vaterländischen Art und Sitte der einzelnen Völker, mit der fürchterlich

einreißenden weichlichen Vergnügungssucht und Sittenlosigkeit, unter dem entnervenden Drucke des Despotismus, ein häufig mit geistiger Erschlaffung sich paarender Hang zur Schwärmerei und zum Mysticismus, welcher im Abendland auch durch den Verkehr mit Aegypten und mit so vielen anderen Ländern des Orientes begünstigt wurde. Dieser Hang riß selbst von den Bessergesinnten und wissenschaftlich Gebildeten Viele mit sich fort und übte in ihren Köpfen seinen entstellenden Einfluß auf die ohnehin schon seit längerer Zeit von dem Genius der Originalität und Selbstständigkeit verlassenen Beschäftigungen mit der Philosophie.

Dergestalt erfolgte unter den Platonikern der beiden ersten Jahrhunderte nach Christo durch allegorische Deutung der Mythen der heidnischen Religion, durch eine versinnlichende Auffassung Platonischer Lehrbegriffe, durch Ausbildung der Lehre von den Dämonen, wie wir sie bei einem Plutarchos, Apulejus, Alkinoos und Maximus finden, eine Annäherung griechischer Philosophie an die orientalische Theosophie, welche späterhin zu einer völligen Vermischung dieser heterogenen Bestandtheile wurde.

Neben ihnen erhoben sich mehrere sogenannte Pythagoreer, welche die Pythagorische Zahlenlehre als eine Symbolik von tiefem und geheimnißvollem Sinne betrachteten, (die auch die Hauptsätze des Platonischen und Aristotelischen Systemes in sich schließe) und welche nach dieser Ansicht sie zu deuten unternahmen. Unter diesen Männern steht den alexandrinischen Neuplatonikern am nächsten Numenios aus Apamea in Syrien, der vor dem Aufblühen jener Schule, wahrscheinlich in der letzten Hälfte des zweiten Jahrhun-

derte lebte und von Einigen auch zu den Platonikern gerechnet wird. Eusebios hat uns mehrere Bruchstücke seiner Schriften aufbewahrt [1]). Er scheint in seiner Denkweise zum Theil durch den jüdischen Gelehrten Philon bestimmt worden zu seyn, entfernt sich aber von dem reinen Platonismus viel weiter, als dieser. Philon nämlich, der zu einer Zeit, da gegen eine Million seiner Glaubensgenossen in Aegypten lebte, vermuthlich kurz vor Christo zu Alexandria geboren war, gleich vertraut mit den Systemen der griechischen Philosophie, wie mit den Urkunden seiner vaterländischen Religion hat das erste merkwürdige, in einer beträchtlichen Anzahl seiner noch vorhandenen Abhandlungen vor uns liegende Beispiel einer Verschmelzung morgenländischer Religionsvorstellungen mit griechischen speculativen Begriffen gegeben. Durchdrungen von der Ueberzeugung, daß in den schriftlichen Denkmalen der göttlichen Offenbarung, welche seinem Volke zu Theil geworden, das vollendete System der dem menschlichen Verstande mittheilbaren Weisheit enthalten sey und daß Moses eben so gewiß den höchsten Gipfel der Philosophie erstiegen habe als er durch göttliche Eingebung Belehrung empfangen [2]), glaubte er den gesammten Inhalt des Alten Testamentes, um eben jenes System in ihm zu finden und nachzuweisen, tiefer als dem bloßen Wortsinne nach auffassen und allegorisch erklären zu müssen. Er deutet aus ihm, indem er seine An-

1) Praep. Evang. IX, 7. XI, 10, 18. u. 22. XIII, 5. XIV, 5. 6. 7. 8. u. 9. XV, 17.

2) Phil. de mundi Opif. p. 2: Μωσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα καὶ χρησμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθεὶς κ. τ. λ.

sicht von der Bedeutung der Platonischen Ideenlehre zum Grunde legt und eine Zahlensymbolik nach Art der neueren Platoniker und Pythagoreer nebst manchen Aristotelischen Begriffen zu Hülfe nimmt, eine platonisirende Theologie, Kosmologie und Moral heraus. Hierbei ist seine Richtung in der That der Tendenz aller zum Mysticismus und Orientalismus sich hinneigenden Platoniker dieses Zeitraumes entgegengesetzt. Die letzteren trübten die Reinheit derjenigen Lehre, in deren Bewahrung und Fortpflanzung die Bestimmung ihrer Schule bestand, durch Aufnahme eines ihr widerstrebenden phantastischen Elementes. Philon dagegen läutert und veredelt die Mosaisch-Jüdischen Religionsbegriffe durch griechischen Geist, wenn gleich auf Kosten der Richtigkeit in der Auslegung seiner Nationalschriften. Durch das künstliche Gewebe seiner allegorischen Deutungen schlingt sich als Grundfaden eine höchst gebildete, vernunftmäßige, würdige Vorstellung von Gott und der reine edle Charakter seiner sittlichen Denkart verdient unsere unbedingte Hochachtung. Er geht aus von der Annahme des schlechthin nothwendigen Gegensatzes zwischen dem thätigen und dem leidenden Princip in der Natur der Dinge [1]). Das thätige ist der vollkommenste Geist, der als Urquell alles Wahren, Guten und Schönen noch vortrefflicher als diese seine Wirkungen gedacht werden muß, und der über alle Beschränkung und Veränderung seines Wesens erhaben, aber diesem seinem Wesen nach für uns unerforschlich ist [2]). Das leidende ist der an und für sich selbst

1) l. c. ἔγνω δὴ (Μωσῆς), ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν, ἐν τοῖς οὖσιν τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητικόν.

2) l. c., Quis rer. divinar. haeres, p. 512.

unbewegliche und seelenlose Stoff, welcher durch den Geist in Bewegung gesetzt, gestaltet und beseelt wird [1]). Gott schuf und erhält aus der Materie die Welt durch die Kraft seines Logos, d. i. seines Wortes oder vielmehr seines in dem Daseyn alles Wirklichen sich wirksam erweisenden Denkens. In diesem Denken brachte Gott zuerst, als er die sichtbare Welt hervorzurufen beschlossen, die ideale Welt, die Ideen aller Dinge oder die Musterbilder hervor, nach denen der Stoff, soweit es dessen Natur gestattet, geformt werden sollte [2]). Der göttliche Gedanke ist daher der Aufenthaltsort der Musterbilder; die Frage, wo dieselben sich befinden, da sie nicht im Raum existiren, wird auf diese Weise gültig beantwortet [3]). Der weltbildende Gedanke ist ein Abbild der Gottheit, weil in ihm die Eigenschaft des höchsten Wesens als Schöpfers und Vaters des Weltalls sich darstellt, so wie die sichtbare Welt ein Abbild des göttlichen Gedankens ist [4]). Philon bezeichnet ihn mit ver-

1) de mundi Opif. l. c.

2) l. c. p. 3. u. 4.: (θεὸς) τὴν μεγαλόπολιν κτίζειν διανοηθεὶς ἐνενόησε πρότερον τοὺς τύπους αὐτῆς, ἐξ ὧν κόσμον νοητὸν συστησάμενος ἀπετέλει τὸν αἰσθητὸν παραδείγματι χρώμενος ἐκείνῳ.

3) l. c.: καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον, ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα. κ. τ. λ.

4) Phil. l. c. p. 6. De Confus. linguar. p. 334. u. 341. De Profug. p. 465. Quod a Deo mittant. somn. p. 600. Leg. Allegor. III. p. 79.: ὥςπερ γὰρ ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, — οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα. De Monarch. II. p. 823.

schiedenen sinnbildlichen Ausdrücken, welche in den folgenden Jahrhunderten und auch in der neueren Zeit so mißverstanden worden, als personificire er den Logos und mache ihn zu einem für sich subsistirenden, von dem Allvater verschiedenen Wesen. Er nennt ihn z. B. an mehreren Stellen den ältesten, auch den erstgeborenen Sohn Gottes [1]. Aber bei einer unbefangenen Prüfung dieser Ausdrücke und einer Vergleichung derselben mit der Platonisch-Philonischen Grundansicht von dem Verhältniß, in welchem Gott vermittelst der Ideenwelt zur sinnenfälligen Welt steht, leuchtet ein, daß jene durchaus nur bildlich gemeint und frei sind von dem mystischen Sinn einer Personification des Logos, wie ihn z. B. ein Eusebios in denselben erblickt [2]. Hiermit stimmt dies bestätigend überein, daß von Philon nicht der Logos, sondern überall Gott selbst als Urheber und Werkmeister der Welt, als Demiurgos, der göttliche Gedanke aber nur als das Werkzeug oder

1) Phil. Quod Deus sit immutab. p. 298. De Confus. linguar. p. 329. u. 341. De Agricult. p. 196. De Profug. p. 466. Quod a Deo mittant. somnia. p. 597. Im gleichen Sinne heißt der Logos ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων, De Migrat. Abrah. p. 389., die sichtbare Welt dagegen wird als der jüngere Sohn Gottes bezeichnet, Quod Deus sit immutab. p. 298.: ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ, ἅτε αἰσθητὸς ὤν. κ. τ. λ. Auch wird in genauerer Ausführung jener bildlichen Vorstellung Gott als Vater und die Weisheit als Mutter des göttlichen Wortes angegeben, De Profug. p. 466.: διότι, οἶμαι, γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν (ὁ θεῖος λόγος), πατρὸς μὲν θεοῦ, ὃς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ, μητρὸς δὲ σοφίας, δι᾽ ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν.

2) Man vergl. z. B. Euseb. Praep. Evang. VII, 12. u. 13. XI, 14. u. 15.

Mittel bezeichnet wird, durch welches Gott sowohl die ideale als die sinnenfällige Welt gebildet [1]).

Bei Numenios, soweit wir ihn aus seinen Fragmenten beurtheilen können, spielen die theologischen und kosmologischen Vorstellungen, die eine Verwandtschaft mit denen des Philon haben, schon weit mehr in das Phantastische und Mystische hinein. Er behauptete, Platon sey nichts Anderes als ein Moses in attischer Sprache [2]) und die Satzungen der Braminen, der Juden, der Magier und Aegyptier stimmen überein mit den Platonischen Lehren, wie diese mit den Pythagorischen [3]). Er unterschied zwei Personen in der Einheit des göttlichen Wesens, deren Verhältniß zu einander er in unklaren, bloß die Einbildungskraft in Anspruch nehmenden und für den Verstand nichts sagenden und erklärenden Ausdrücken darstellte [4]).

1) Gott wird mit den Ausdrücken ὁ τεχνίτης τῶν γινομένων, ὁ ἐπίτροπος τῶν ἐν οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ, ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων, ὁ δημιουγός, und am meisten bezeichnend ὁ πατὴρ τῶν ὅλων, τῶν γινομένων, als Schöpfer und Erhalter der Welt, von Philon genannt. Der Logos ist das ὄργανον, durch welches er wirkt. Leg. Allegor. III. p. 79. De migrat. Abrah. p. 389. De Cherub. p. 129.: εὑρήσεις αἴτιον αὐτοῦ (τοῦ κόσμου) τὸν θεὸν, ὑφ' οὗ γέγονεν, ὕλην δέ, τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δέ, λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη, τὴν δὲ κατασκευῆς αἰτίαν, τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ.

2) Euseb. Praep. Evang. IX, 6.: Νουμήνιας δὲ ὁ Πυθαγορικὸς Φιλόσοφος ἄντικρυς γράφει· τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;

3) Euseb. l. c. 7.

4) Euseb. l. c. XI, 18.: ὥσπερ δὲ πάλιν λόγος ἐστὶ γεωργῷ πρὸς τὸν φυτεύοντα ἀναφερόμενος, τὸν αὐτὸν λόγον μάλιστά

Man sieht nur so viel, daß es der richtige Platonische Gedanke ist: das an sich Ewige und Unwandelbare müsse durch ein Vermittelndes (bei Platon das System der einzelnen Ideen) mit dem Wandelbaren und stets Veränderlichen in Verbindung stehen, welcher in seinem Kopfe zu einer phantastischen Theorie verunstaltet wird. Die Thätigkeit des ursprünglichen ersten Gottes, des Vaters, ließ er im ruhigen, unveränderlichen, sich selbst immer gleichen Denken bestehen, dem abgeleiteten zweiten Gotte, dem Sohne, den er deshalb auch den Demiurgos nannte, eignete er das Geschäft zu, nach den ewigen Gedanken, im Hinblick auf dieselben den regelmäßigen Wechsel der sinnenfälligen veränderlichen Dinge unaufhörlich aus der Materie gestaltend hervorzurufen und die Welt in ihrer Ordnung und Thätigkeit zu erhalten [1]). Wir verweilen nicht bei einer näheren Erwägung seiner auf die angedeutete Art gegebenen Bestimmungen, Unterscheidungen und Vergleichungen, sondern wenden uns nunmehr zu einer kurzen Betrachtung der im dritten Jahrhunderte zu Alexandria erschienenen Modification der Platonischen Schule, hinsichtlich auf deren Denkart und Lehrmeinungen die speculativen Verirrun-

ἐστιν ὁ πρῶτος θεὸς πρὸς τὸν δημουργόν· ὁ μὲν γὰρ ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα σύμπαντα· ὁ νομοθέτης δὲ φυτεύει καὶ διανέμει καὶ μεταφυτεύει εἰς ἡμᾶς ἑκάστους τὰ ἐκεῖθεν προκαταβεβλημένα.

1) l. c.: οὐκ ἀμφισβητήσιμον ἀκοῦσαι, τὸν μὲν πρῶτον θεὸν ἀργὸν εἶναι ἔργων ξυμπάντων, καὶ βασιλέα τὸν δημιουργικὸν θεὸν ἡγεμονεῖν, δι' οὐρανοῦ ἰόντα κ. τ. λ.

gen der früheren Neuplatoniker im Ganzen genommen nur als ein Vorspiel anzusehen sind [x]).

x) Man vergleiche das Urtheil des Longinos über den Vorzug des alexandrinischen Neuplatonikers Plotinos vor Numenios und anderen früheren Neuplatonikern, bei Porphyr. Vit. Plot. c. 15.: ὃς (Πλωτῖνος) μὲν τὰς πυθαγορείους ἀρχὰς καὶ πλατωνικάς, ὡς ἐδόκει, πρὸς σαφεστέραν τῶν πρὸ αὐτοῦ καταστησάμενος ἐξήγησιν· οὐ δὲ γὰρ ἐγγύς τι τὰ Νουμηνίου καὶ Κρονίου καὶ Μοδεράτου καὶ Θρασύλλου τοῖς Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκρίβειαν.

II. Die Schule der alexandrinischen Neuplatoniker.

169. Es war zu Anfange des dritten Jahrhundertes unserer Zeitrechnung, als sich zu Alexandria der Neuplatonismus mit einer eigenthümlichen Kraft in der oben angedeuteten, nunmehr etwas näher von uns zu betrachtenden Gestalt erhob. Dies geschah zuerst in den Vorträgen des Platonikers Ammonios, welcher um diese Zeit mit großem Beifall und Erfolg als Lehrer der Philosophie hier wirkte. Wir wissen übrigens unmittelbar nichts Näheres von seinem Lehrbegriffe, sondern wir können diesen nur aus den Leistungen beurtheilen, die aus seiner Schule hervorgegangen sind. Ueber ihn wird uns bloß dies berichtet, daß er die Uebereinstimmung zwischen Platon und Aristoteles in allen Hauptpuncten ihrer Lehre darzuthun bemüht war, daß er viele Schüler um sich versammelte und daß er durch Kunst der Beredsamkeit, durch die Lebhaftigkeit und Wärme seiner Darstellung und durch den erhabenen Schwung seiner Gedanken ein hohes Ansehen sich erwarb [1]).

1) Suid. s. v. Ἀμμώνιος u. Πλωτῖνος. Hierocl. de Provid. ap. Photium, cod. 214. u. 251. Porphyr. Vit. Plotini c. 15. Euseb. Hist. Eccles. VI, 19.

Er beschränkte seinen Wirkungskreis ganz auf mündliche Mittheilung seiner Ansichten im Kreise seiner Zuhörer [1]). Zu der Zahl derselben gehörte auch der bekannte, zu seiner Zeit als Gelehrter und Kritiker in großem Rufe stehende und wegen seiner noch vorhandenen Schrift „über das Erhabene" mit Recht noch immer hoch geschätzte Dionysios Longinos [2]). Am meisten aber zeichnete sich unter ihnen aus durch Eifer und Thätigkeit für die Fortbildung und Verbreitung der empfangenen Lehre Plotinos. Er ward die Hauptstütze und für uns der hauptsächlichste Repräsentant seiner Schule. In den Werken dieses Mannes ist das System des alexandrinischen Neuplatonismus in der höchsten Vollendung, deren es unter den Händen seiner Bearbeiter überhaupt theilhaft geworden, enthalten, in ihnen nimmt es vorzugsweise unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Ammonios hat eben dadurch einen wichtigen Einfluß auf die speculativen Bestrebungen während der noch übrigen Lebenszeit der griechischen Philosophie gewonnen, daß, wie nicht zu bezweifeln ist, die Richtung und Art der Plotinischen Forschung größtentheils durch seinen Vorgang und seine Anregung bestimmt worden [3]).

170. Plotinos war geboren zu Lykopolis in Oberägypten, im dreizehnten Regierungsjahre des Kaisers Severus (205 nach Chr.), und starb im zweiten Jahre der Regierung des Claudius (270 nach Chr.), nachdem er seit seinem vierzigsten Lebensjahr in Rom gelehrt und erst kurz

1) Longin. ap. Porphyr. l. c.

2) l. c.

3) Porphyr. Vit. Plot. c. 3.

vor seinem Ende aus dieser Stadt auf ein Landgut in Campanien sich begeben hatte [1]). Seine Schriften, welche

1) Die Biographie des Plotinos, von der Hand seines Schülers Porphyrios, ist nicht bloß rücksichtlich auf die Charakteristik dieses Mannes wichtig, sondern sie liefert auch einen interessanten Beitrag zu unserer Kenntniß der geistigen Cultur überhaupt und der philosophischen Bildung insbesondere der damaligen Zeit. Porphyrios bringt durch Berechnung das Geburtsjahr seines Lehrers heraus. Plotinos selbst schämte sich dessen, daß sein wahres Selbst in einen Körper eingeschlossen sey, und wollte aus diesem Grunde von seiner Herkunft, seinen Eltern und seinem Vaterlande nie seinen Freunden etwas erzählen (Vit. c. 1.). In seinem acht und zwanzigsten Jahre von einer lebhaften Neigung zur Philosophie ergriffen besuchte er zu Alexandria die Hörsäle derjenigen Philosophen, welche damals am meisten dort in Ansehen standen. Aber Keiner derselben befriedigte seine Sehnsucht nach höherem Wissen, und dies ungestillte Sehnen machte ihn niedergeschlagen und traurig, bis ihn endlich ein Freund zu dem Ammonios führte, dessen Ruhm damals wohl erst im Aufblühen war. Kaum hatte er diesen gehört, als er seinem Freunde sagte: τοῦτον ἐζήτουν! Acht Jahre hindurch benutzte er den Unterricht des Ammonios. Alsdann faßte er den Plan, mit der Weisheit der Inder und Perser sich unmittelbar bekannt zu machen, und er schloß sich deshalb dem Heer an, welches der Kaiser Gordianus gegen die Perser führte. Damals war er neun und dreißig Jahre alt. Das Unternehmen mißlang aber, Gordianus ward in diesem Jahr in Mesopotamien getödtet und Plotinos selbst rettete nur mit genauer Noth sein Leben und entkam nach Antiochien. Er begab sich nunmehr, in seinem vierzigsten Jahre, nach Rom und trat hier als Lehrer der Philosophie auf (Vit. c. 2.). Er fand viele Anhänger (Vit. c. 4.), unter denen auch Frauen waren. Seine Schüler betrachteten ihn als einen heiligen und göttlichen Lehrer (Vit. c. 6.); seine strenge Enthaltsamkeit von allen sinnlichen Genüssen und seine äußerst spärliche Kost (niemals aß er Fleisch und selten Brod) unterstützten den Ruf seiner Heiligkeit. Porphyrios erklärt, daß Plotinos

sein vertrauter Freund und Anhänger Porphyrios seinem Auftrage gemäß, nach seinem Tode, gesammelt, geordnet

schon von Geburt an etwas vor allen anderen Menschen voraus hatte (ἦν γὰρ καὶ κατὰ γένεσιν πλέον τι ἔχων παρὰ τοὺς ἄλλους ὁ Πλωτῖνος, Vit. c. 7.). So suchte z. B. ein Gegner des Plotinos, der Philosoph Olympios aus Alexandria durch magische Künste einen schädlichen Einfluß der Gestirne auf ihn herabzuleiten (ἀστροβολῆσαι αὐτὸν μαγεύσας ἐπεχείρησεν). Aber die Angriffe des Olympios wandten sich gegen ihn selbst zurück, und dieser sagte deshalb zu seinen Genossen: groß sey die Macht der Seele des Plotinos, weil sie die wider ihn gerichteten Anfälle auf die Angreifer zurückzuwerfen vermöge. Ein ägyptischer Priester, der nach Rom gekommen, wollte dadurch eine Probe seiner Zauberkunst ablegen, daß er den Schutzgeist des Plotinos citirte. Als sich Beide zu diesem Behuf im Tempel der Isis eingefunden und der Priester seine Beschwörung vollendet, erschien kein gewöhnlicher Dämon, sondern ein höheres Wesen, ein Gott, weshalb denn der Beschwörer zu Plotinos sagte: μακάριος εἶ, θεὸν ἔχων τὸν δαίμονα καὶ οὐ τοῦ ὑφειμένου γένους τὸν συνόντα (Vit. c. 7.). Plotin's Schüler Amelios war ein sorgfältiger Beobachter der Opfer und der heiligen Gebräuche am Neumond und der übrigen Feste. Da er einst den Plotinos bat, mit ihm einem solchen Opfer beizuwohnen, antwortete dieser: ἐκείνους δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους. In welchem Sinne Plotinos so groß von sich sprach, verstanden seine Freunde nicht und wagten auch nicht, ihn darum zu befragen (Vit. c. 7.). Der Kaiser Gallienus und dessen Gemahlinn Salonina ehrten ihn sehr hoch. Im Vertrauen auf ihre Gunst bat Plotinos um die Erlaubniß, eine früher zerstörte Stadt in Campanien wieder aufbauen zu dürfen, die er mit seinen Anhängern bevölkern wollte, um ihre Verfassung ganz nach dem Muster der Platonischen Republik einzurichten. Ihr Name sollte Platonopolis seyn. Der Plan würde zur Ausführung gekommen seyn, wenn nicht Einige aus der Umgebung des Kaisers es verhindert hätten, aus Neid und Groll gegen Plotinos, wie Porphyrios meint, oder aus einer anderen nichtswürdigen Ursache (Vit. c. 8.).

und herausgegeben und in sechs Abtheilungen, jede aus neun Büchern bestehend, und daher Enneaden genannt, gesondert hat [1]), sind ein merkwürdiges und besonders für

Einst recitirte Porphyrios am Geburtstage des Platon (an welchem Tage, wie auch am Geburtstage des Sokrates, Plotinos opferte und seine Schüler bewirthete und diese zur Feier des Festes von ihnen verfertigte Aufsätze vorzulesen pflegten) ein Gedicht, betitelt „die heilige Vermählung" (ὁ ἱερὸς γάμος). Da einer der Anwesenden nach geendigter Vorlesung bemerkte, Porphyrios rase, weil Vieles in diesem Gedichte mystisch, enthusiastisch und dunkel geschrieben war (διὰ τὸ μυστικῶς πολλὰ μετ' ἐνθουσιασμοῦ ἐπικεκρυμμένως εἰρῆσθαι), so erklärte Plotinos dagegen laut vor Allen, sich zu Porphyrios wendend: du hast dich zugleich als einen Dichter, als einen Philosophen und als einen Hierophanten bewiesen (Vit. c. 9.).

1) Nachlässigkeit der Schreibart, Kürze des Ausdruckes, Mangel an systematischem Zusammenhang in der Darstellung, in welcher ein aufgeregtes Gefühl und eine begeisterte Gemüthsstimmung vorwalten, verbunden mit der an sich schon den Hauptgedanken eigenen Dunkelheit, machen das Verständniß der Plotinischen Schriften sehr schwierig. Ein großes Verdienst aber um die Aufhellung ihres Sinnes und Zusammenhanges hat sich der gelehrte und scharfsinnige Marsilius Ficinus erworben, welcher, aufs eifrigste der neuplatonischen Philosophie ergeben und mit allen in ihren Kreis gehörigen und ihr verwandten Vorstellungen vollkommen vertraut, den Text des Plotinos mit einer erklärenden Uebersetzung und mit einleitenden, den Inhalt erläuternden Commentarien versehen hat. Porphyrios bemerkt über die von ihm geordnete Sammlung der Plotinischen Werke, sie sey aus lauter einzelnen Abhandlungen entstanden, welche unabhängig von einander und nach und nach aus Plotin's flüchtiger Feder geflossen seyn (Vit. c. 2. u. 5.). Wie er sie in verschiedenen Perioden seines Lebens geschrieben habe, so zeige sich auch in ihnen eine ungleiche Stärke des ihnen einwohnenden Geistes. Eine noch nicht ganz gereifte Kraft erscheine in den

unsere gegenwärtige Zeit warnendes Denkmal dessen, was unter dem Einfluß eines die Schwärmerei begünstigenden Zeitgeistes, und unter der Herrschaft einer ausschweifenden Phantasie ein ungemeiner, aber irregeleiteter und in Grübeleien und Spitzfindigkeiten seine Kraft erschöpfender Scharfsinn, bei einem eifrigen Streben nach Wahrheit und einem lebendigen Gefühle für das Religiöse und Sittliche, im Fache der metaphysischen Speculation hervorzubringen vermag.

Bei der Beurtheilung der Plotinischen Philosopheme darf man nicht außer Acht lassen, daß eigentlich Alles, was von ächt philosophischen Gedanken durch das Gewebe dieser transcendenten Speculationen hindurchschimmert, vornehmlich dem Platon und zum Theil auch dem Aristoteles angehört. Als Eigenthum des Plotinos, welches er aber auch mit seinem Zeitalter [1]) und zunächst mit seinem Lehrer

ersten ein und zwanzig Büchern, eine durch das Alter schon geschwächte in den letzten neun Büchern, in den mittleren dagegen die reife und volle der männlichen Jahre (Vit. c. 5.). Ueberhaupt pflegte Plotinos eine Abhandlung erst in seiner Meditation vollständig zu entwickeln, ehe er an das Niederschreiben derselben ging. Alsdann aber führte er das letztere so rasch aus, als ob er aus einem vor ihm liegenden Buch abschriebe (Vit. c. 5.). Wegen Augenschwäche las er niemals das von ihm Aufgeschriebene durch (Vit. c. 5.). Zur Charakterisirung seiner Schreibart sagt Porphyrios (Vit. c. 8.): ἐν δὲ τῷ γράφειν σύντομος γέγονε καὶ πολύνους, βραχύς τε καὶ νοήμασι πλεονάζων ἢ λέξεσι, τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων καὶ τὸ συμπαθείας ἢ παραδόσεως.

1) Daß besonders die Lehrbegriffe des Numenios den Plotinischen schon ziemlich sich annähern, ist nicht zu verkennen. Die Gegner des Plotinos unter seinen Zeitgenossen benutzten die Aehnlichkeit zwischen beiden zu der Beschuldigung, Plotinos

theilt, bleibt nur die falsche, entstellende Auffassung und Deutung der Platonischen und Aristotelischen Lehrsätze. Er selbst war der Meinung, daß er ein Ausleger sey der von Platon schon gedachten, aber von ihm noch nicht deutlich genug ausgesprochenen und nicht vollständig genug entwickelten Wahrheiten [1]).

171. Die Annahme eines einzigen, an sich unwandelbaren, nicht die Weltschöpfung einstmals beginnenden, sondern von Ewigkeit her auf gleiche Weise wirkenden letzten Urgrundes des Seyns war schon vor Plotinos von mehreren neueren Anhängern der Akademie als eine Platonische und als eine nothwendig gültige anerkannt, und von ihnen war die wesentliche Uebereinstimmung des Aristoteles und des Platon in diesem wichtigen Puncte mit Recht behauptet worden. Plotinos ebenfalls legt sie seinem Systeme zum Grunde. Nachdrücklich erklärt er sich dafür, daß in den Gedanken des Verhältnisses, in welchem Gott als das absolut begründende Urprincip zu den durch ihn begründeten unsichtbaren Principien der Dinge und vermittelst derselben zu der sinnenfälligen Welt stehe, nicht

wiederhole nur die Behauptungen des Numenios. Hiergegen vertheidigt ihn Porphyrios (Vit. c. 11. 16. u. 16.) und beruft sich auch auf die Urtheile des Amelios und des Longinos, welche dafür zeugten, daß die Schriften des Numenios gar keine Vergleichung mit den Plotinischen aushalten könnten und daß die letzteren eine ganz eigenthümliche Lehre enthielten. Amelios schrieb sogar im Bezug hierauf ein besonderes Buch, welchem Porphyrios den Titel gab „περὶ τῆς κατὰ τὰ δόγματα τοῦ Πλωτίνου πρὸς τὸν Νουμήνιον διαφορᾶς."

1) Vergl. Plot. Ennead. V, 1, 8. IV, 8, 7., unter vielen anderen hierfür sprechenden Stellen in den Enneaden.

die Vorstellung eines zeitlichen Ursprunges der Welt aus diesen Principien und derselben aus Gott hineingetragen werden dürfe. Wenn in dieser Beziehung von einem Acte des Werdens und Hervorgehens, als von einem zeitlichen, gesprochen werde, so geschehe dies nur, bemerkt er, zum Behufe der anschaulicheren Darlegung und deutlicheren Nachweisung jenes Verhältnisses [1]).

Gott oder die oberste, schlechthin unbedingte und selbstständige Grundursache von Allem ist das Vollkommenste, das an sich Gute und an sich Unwandelbare und einfach Eine, welches wegen seiner Vollkommenheit durchaus keiner Veränderung in irgend einer Hinsicht, folglich auch keines Strebens, Beabsichtigens und Wollens bedürftig und fähig und als Urquell des Seyns, des Lebens und Denkens über das Seyn, über das Leben und über das Denken erhaben ist. Gott kann von uns nur anerkannt werden als dies bezeichnete Höchste und Eine, aus welchem die Vielheit und Allheit, aus welchem die Fülle der Lebensthätigkeit und des ewigen Seyns immerdar entspringt; von ihm selbst aber darf nichts von Allem prädicirt werden, was unter ihm und durch ihn besteht [2]).

1) Ennead. V, 1, 6.: ἐκποδὼν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἡ ἐν χρόνῳ, τὸν λόγον περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων ποιουμένοις· τῷ δὲ λόγῳ τὴν γένεσιν προσάπτοντας αὐτοῖς, αἰτίας καὶ τάξεως αὐτοῖς ἀποδώσει.

2) Plot. Ennead. III, 8, 8. und 9.: δύναμις τῶν πάντων, ἧς μὴ οὔσης, οὐδ' ἂν τὰ πάντα, οὐδ' ἂν νοῦς, ζωὴ ἡ πρώτη καὶ πᾶσα· τὸ γὰρ ὑπὲρ τὴν ζωήν, αἴτιον ζωῆς· οὐ γὰρ ἡ τῆς ζωῆς ἐνέργεια, τὰ πάντα οὖσα, πρώτη, ἀλλ' ὥσπερ προχυθεῖσα αὐτὴ οἷον ἐκ πηγῆς. — ἢ ἔστι μὲν μηδὲν τούτων, ὧν ἐστιν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, οἷον μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυνα-

172. Zunächst und unmittelbar geht aus ihm Dasjenige hervor, was nach ihm das Zweite, das nächst Vollkommene ist, und dies ist der göttliche Verstand, der in sich selbst die gesammte Ideenwelt, das ewige Musterbild der sinnenfälligen Welt, mithin das All des unveränderlichen wahrhaften Seyns, das ewige Leben und die allumfassende Erkenntniß enthält [1]).

Das Zweite fließt dergestalt aus dem Ersten, daß in diesem hierbei keine Veränderung und Bewegung, keine Thätigkeit des Wollens, Beschließens und Hervorbringens erfolgt. Dies leuchtet mit Nothwendigkeit ein aus der Unveränderlichkeit, welche dem Urgrund, und aus der Stelle, welche in der Rangordnung der Wesen dem Verstande zukommt. Würde durch Bewegung des Ursprünglichen etwas erzeugt, so wäre dies Erzeugte nicht das Zweite, sondern das Dritte, denn die Bewegung oder Veränderung würde das Zweite seyn [2]). Die Art der Hervorgehung des Ver-

μένου, μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι. I, 8, 2. V, 1, 6. V, 5, 12. VI, 8, 8.

1) Ennead. V, 1, 4.: πάντα (ὁ νοῦς) ἐν αὐτῷ τὰ ἀθάνατα περιέχει, νοῦν πάντα, θεὸν πάντα, ψυχὴν πᾶσαν, ἑστῶτα ἀεί. Τί γὰρ ζητεῖ μεταβάλλειν εὖ ἔχων, ποῦ δὲ μετελθεῖν, πάντα παρ' αὐτῷ ἔχων; ἀλλ' οὐδὲ αὔξειν ζητεῖ, τελειότατος ὤν· διὸ καὶ τὰ παρ' αὐτῷ πάντα τέλεια, ἵνα πάντη ᾖ τέλειος, οὐδὲν ἔχων ὅ τι μὴ τοιοῦτον.

2) Ennead. V, 1, 6.: τὸ οὖν γινόμενον ἐκεῖθεν οὐ κινηθέντος φατέον γίγνεσθαι· εἰ γὰρ κινηθέντος αὐτοῦ τι γίγνοιτο, τρίτον ἀπ' ἐκείνου τὸ γιγνόμενον μετὰ τὴν κίνησιν ἂν γίγνοιτο, καὶ οὐ δεύτερον· δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ' αὐτό, οὐ προσνεύσαντος οὐδὲ βουληθέντος οὐδὲ ὅλως κινηθέντος ὑποστῆναι αὐτό.

standes aus der Gottheit muß als eine Ausstralung gedacht werden, wie aus der Sonne das Licht ausgeht, während diese hierbei unbeweglich bleibt [1]. Auf analoge Art haben alle natürliche Dinge eine von ihnen ausgehende Wirkung; das Feuer entsendet Wärme, der Schnee Kälte, die duftenden Gegenstände hauchen Gerüche aus. Ferner erzeugt alles Organische, sobald es zu seiner vollendeten Ausbildung gelangt ist, etwas ihm Aehnliches. Eben so muß auch das Vollkommenste, an und durch sich selbst Ewige gleichsam im Ueberflusse seiner Vollkommenheit etwas erzeugen, was ein immerdauerndes und nächst ihm das Beste ist [2]. Der Verstand ist der unmittelbare Abglanz, das Abbild des Ureinen; er blickt im Verhältnisse der Abhängigkeit nur auf das Eine hin und bedarf nur dessen, während jenes seiner keinesweges bedürftig ist [3]. Er ist in einer dreifachen nothwendigen Beziehung mit den drei Grundeigenschaften versehen, die sein Wesen ausmachen. Insofern er unmittelbar aus dem Urprincip entsteht, besitzt er das Seyn oder ist er alles unvergängliche Seyn, insofern er unablässig nach dem Urprincipe sich wendet, besitzt er das Leben, und insofern er auf sich selbst gerichtet ist, auf sich selbst reflectirt, besitzt er die Erkenntniß [4]. Die Einheit, die dem Verstande zukommt, ist keine einfache, sondern eine solche, welche die Vielheit und Verschiedenheit in sich befaßt. Zuvörderst ruht in ihr die ur-

1) Ennead. l. c.: πῶς οὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρὸν, ὥςπερ περιθέον.

2) l. c.

3) l. c.

4) Ennead. V, 2, 1.

sprüngliche Zweiheit, 1) das Erkennen des Seyenden und 2) das Seyn des Erkannten. Beides ist in dem Verstand Eins [1]). Eben so vereinigt sich in ihm Bewegung und Stillstand; Bewegung, indem er denkt, Stillstand, indem er immer Dasselbe denkt.[2]). Das Gedachte besitzt Verschiedenheit, insofern es eine Vielheit einzelner Ideen ist, deren jede sich von den übrigen unterscheidet. Es besitzt Einheit, insofern die Ideen in einem und dem nämlichen Verstande verknüpft sind und an allen ein Gemeinschaftliches sich findet. Die Vielheit des Gedachten ist das Princip der Zahl und der Menge, die Eigenthümlichkeit eines jeden Gedachten ist das Princip der Qualität [3]).

Von der Erhabenheit und Herrlichkeit des Verstandes kann man sich eine Vorstellung machen, wenn man zunächst die sinnenfällige Welt mit Bewunderung betrachtet, auf ihre Größe und Schönheit und auf die Regelmäßigkeit ihrer unaufhörlichen Bewegung den Geistesblick wendet, wenn man die Götter in ihr, die Dämonen, die übrigen lebendigen Wesen und die Pflanzen erwägt, und alsdann zu ihrem Urbild und zu dem wahrhafteren Seyn der intelli-

1) Ennead. V, 1, 4.: ἀλλὰ δύο ὄντα, τοῦτο τὸ ἓν ὁμοῦ νοῦς καὶ ὂν καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὂν κατὰ τὸ νοούμενον· οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταὐτότητος.

2) l. c.

3) l. c.: δεῖ δὲ καὶ τοῖς νοηθεῖσιν ἑτέροις πρὸς ἄλληλα εἶναι, ταὐτὸν δέ, ἐπεὶ ἐν ἑαυτῷ, καὶ κοινὸν δ᾽ ἔτι ἓν πᾶσι καὶ ἡ διαφορὰ ἑτερότης· ταῦτα δὲ πλείω γενόμενα ἀριθμὸν καὶ τὸ ποσὸν ποιεῖ, καὶ τὸ ποιὸν δὲ ἡ ἑκάστου τούτων ἰδιότης, ἐξ ὧν ὡς ἀρχῶν τἄλλα. Vergl. VI, 2, 2.

gibeln Welt den Gedanken erhebt, die rein denkbaren Dinge in ihrem lauteren unvergänglichen Wesen anschaut und als den Urheber und Vorsteher derselben den Verstand anerkennt [1]). Alles Unsterbliche faßt der Verstand in sich, alle Intelligenz, alle Götter, alle ewig bestehende Seelen. Er ist Alles wirklich, was er seyn kann, ist der unwandelbare Inbegriff von allem Beharrlichen [2]). In ihm ist keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern stets bleibende Gegenwart. Er ist die wahre Ewigkeit, welche nur nachgeahmt wird von der Zeit, als dem anfangslosen und endlosen Nacheinander der Veränderungen [3]). In ihm findet sich eben so wenig Trennung durch Raum als Veränderung in der Zeit. In ihm ist nichts mangelhaft, nichts theilweise vorhanden, ein jegliches ist nur durch die Eigenthümlichkeit seines Wesens in ihm von dem Anderen gesondert. In ihm wohnt die vollkommene Glückseligkeit, wie die vollkommene Wahrheit und Schönheit [4]).

Da in der Verstandeswelt Alles einheimisch ist, was in der Sinnenwelt wahrgenommen wird, nur auf unwandelbare, unkörperliche und vollendete Weise, so gibt es auch in jener, wie in dieser, eine Materie. Von der Nothwendigkeit der intellectuellen Materie kann man sich leicht durch die Erwägung überzeugen, daß da, wo eine Vielheit von

1) l. c.

2) l. c.

3) l. c.

4) l. c. III, 2, 1.: ἡ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ ὄντος φύσις κόσμος ἐστὶν ὁ ἀληθινὸς καὶ πρῶτος, οὐ διαστὰς ἀφ' ἑαυτοῦ, οὐ δὲ ἀσθενὴς τῷ μερισμῷ, οὐ δὲ ἐλλειπής. — ἀλλὰ γὰρ οὕτω μακάριον κἀκεῖνο, ὡς ἐν τῷ μὴ ποιεῖν μεγάλα οὖ ἐργάζεσθαι, καὶ ἐν τῷ ἀφ' ἑαυτοῦ μένειν οὐ σμικρὰ ποιεῖν. V, 1, 9.

bei macht sich das Grundgesetz des Seyns ferner geltend, daß eine stetige Stufenfolge der Entstehung des Untergeordneten aus dem Höheren Statt finden muß, bis das Unterste vorhanden ist, aus welchem durchaus nichts Niedrigeres mehr entspringen kann [1]). Die intellectuelle Weltseele, die unmittelbar zu dem Verstande sich hinneigt, bleibt rein intellectuell, nur durch ihn bestimmt und begrenzt. Aus ihr geht aber zunächst hervor die empfindende und wahrnehmende Seele und aus dieser die bewußtlos erzeugende Naturkraft, aus welcher zuletzt das schlechthin Unbestimmte, an sich der Form entbehrende, jedoch bedürftige und fähige, das bloß Bestimmbare, Qualitätslose und Quantitätslose, die Materie resultirt, die als das Unterste lediglich zum Grunde liegen und nur das leidende Object oder der Stoff für die Thätigkeit des Höheren seyn kann [2]).

1) I, 8, 7.: ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον, III, 3, 3. V, 2, 1.: οὐδὲν δὲ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἀπήρτηται, οὐδ' ἀποτέτμηται.

2) I, 8, 4.: ἡ μὲν οὖν τελεία καὶ πρὸς νοῦν νεύουσα ψυχὴ, ἀεὶ καθαρὰ καὶ ὕλην ἀπέστραπται καὶ τὸ ἀόριστον ἅπαν καὶ τὸ ἄμετρον καὶ κακὸν οὔ τι ὁρᾷ οὔτε πελάζει, καθαρὰ οὖν μένει ὁρισθεῖσα νῷ παντελῶς. Ἡ δὲ μὴ μείνασα τοῦτο, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς προελθοῦσα τῷ μὴ τελείῳ μηδὲ πρώτῳ, οἷον ἴνδαλμα ἐκείνης, τῷ ἐλλείμματι, καθόσον ἐνέλιπεν, ἀοριστίας πληρωθεῖσα σκότον ὁρᾷ καὶ ἔχει ἤδη ὕλην, βλέπουσα εἰς ὃ μὴ βλέπει, ὡς λεγόμεθα ὁρᾶν καὶ τὸ σκότος. I, 8, 7. II, 4, 11. und 12. 14. und 16. III, 5, 6. IV, 4, 13.: ἴνδαλμα γὰρ φρονήσεως ἡ φύσις καὶ ψυχῆς ἔσχατον ὄν, ἔσχατον καὶ τὸν ἐν αὐτῇ ἐλλαμπόμενον λόγον ἔχει: — ὃ γὰρ ἔχει, τῷ ἐφεξῆς διδοῦσα ἀπροαιρέτως τὴν δόσιν τῷ σωματικῷ καὶ ὑλικῷ, ποίησιν ἔχει, οἷον καὶ τὸ θερμανθὲν τῷ ἐφεξῆς ἁψαμένῳ δέδωκε τὸ αὐτοῦ εἶδος θερμὸν ἐλαττόνως ποιῆσαν. Διὰ τοῦτό τοι ἡ φύσις οὐδὲ

Sie wird unmittelbar ergriffen von der erzeugenden Natur-
aft und diese stellt an ihr die Ideen oder Formen äußer-
ch dar, welche durch alle Stufen des Seyns hindurchge-
en und in der tieferen immer in geringerer Kraft und
Vollkommenheit erscheinen, indem sie in dem Verstand ur-
prünglich in ihrer eigenthümlichen Vollendung, Reinheit
nd Schönheit innerlich leben und von ihm ausstralend zu-
erst der Intelligenz der Weltseele, dann der Empfindungs-
kraft der Weltseele, hierauf der Natur und endlich der
Materie sich einprägen [1]).

Auf diese Weise wird die Weltseele die Bildnerinn des
ichtbaren Weltalls, welches sie aus der Materie gestaltet,
durchdringt und belebt und im Kreise herumführt [2]). Selbst
über Raum und Zeit erhaben erzeugt sie beide durch ihre
unteren Vermögen. Da sie innerlich zufolge ihrer Bezie-
hung auf den Verstand im Denken und Wahrnehmen sich
bewegt, strebt sie auch nach äußerer Bewegung. Demzu-
folge dehnt sie die Materie in die Länge, Breite und Tiefe
aus und bildet den Raum und die körperliche Ausdehnung.

Φαντασίαν ἔχει· ἡ δὲ νόησις Φαντασίας κρείττων, Φαντασία δὲ μεταξὺ Φύσεως τύπου καὶ νοήσεως. V, 2, 1.: προελθοῦσα δὲ εἰς κίνησιν ἄλλην καὶ ἐναντίαν γεννᾷ εἴδωλον αὐτῆς, αἴσθησιν καὶ Φύσιν τὴν ἐν τοῖς Φυτοῖς.

1) III, 8, 1. 2. 3. und 4. IV, 3, 9.: σώματος μὲν μὴ ὄντος, οὐδ᾽ ἂν προέλθοι ψυχή, ἐπεὶ οὔτε τόπος ἄλλος ἐστίν, ὅπου πέφυκεν εἶναι. Προϊέναι δὲ εἰ μέλλοι, γεννήσει ἑαυτῇ τόπον, ὥστε καὶ σῶμα. Τῆς δὴ στάσεως αὐτῆς ἐν αὐτῇ τῇ στάσει οἱονεὶ ῥωννυμένης, οἷον πολὺ Φῶς ἐκλάμψαν, ἐπ᾽ ἄκροις τοῖς ἐσχάτοις τοῦ πυρὸς σκότος ἐγένετο, ὅπερ ἰδοῦσα ἡ ψυχή, ἐπείπερ ὑπέστη, ἐμόρφωσεν αὐτό. IV, 4, 13. und 14.

2) V, 1, 2.

Sie bringt ferner das Nacheinander der Zustände und körperlichen Dinge hervor, weil sie Alles, was sie denkend zugleich und ewig erblickt, an der Materie nur successiv in die Erscheinung hervorrufen kann, und schafft dergestalt die Zeit und die Veränderung [1]).

174. Ist nun hiernach Jegliches in der Ideenwelt von der göttlichen unbeschränkten Denkkraft des Verstandes vorgebildet, was in der sichtbaren Welt an der körperlichen Materie abgedrückt erscheint, so dürfte die Frage bei dem ersten Anblicke Bedenken erregen, warum nicht jedes Einzelne im ewigen intellectuellen Seyn an Schönheit und Vortrefflichkeit dem Anderen gleichsteht und nicht demzufolge auch die sinnenfälligen Dinge ohne Unterschied im Besitze gleicher Vorzüge und gleichen Werthes hervorgebracht werden. Aber man findet bald die einfache Antwort hierauf, die aus der Natur der Sache sich ergibt, daß der Verstand als Inbegriff der sämmtlichen idealen Wesen Alles seyn und alles Denkbare in sich enthalten muß. Umfaßt er nun schlechthin alles Denkbare, so begreift er nothwendig Vieles und Verschiedenes, nach Graden der Vollkommenheit auf einander Folgendes in sich. Deshalb muß es eine unübersehbare Mannigfaltigkeit mit höheren und geringeren Eigenschaften ausgerüsteter Wesen in beiden Welten und besonders auch eine große Menge von verschiedenen, stufenweise tiefer stehenden Gattungen lebendiger Individuen geben [2]).

1) III, 7, 10. und 11. IV, 4. 16. II, 4, 12. IV, 5, 9.

2) III, 5, 8.: νοῦς δὲ οὐ τούτων τι ὤν, ἀλλὰ πάντα. Τὰ δὲ πάντα πολλά, πολλὰ δὲ ὄντα καὶ οὐ ταὐτά, τὰ μὲν πρῶτα τὰ δὲ δεύτερα, τὰ δὲ ἐφεξῆς καὶ τῇ ἀξίᾳ ἔμελλεν εἶναι. Καὶ

Die individuellen Seelen haben alle ihren Ursprung aus der nämlichen Quelle, aus welcher die Weltseele selbst herrührt, nämlich aus dem göttlichen Verstand [1]). In dem Reiche der unsichtbaren ideellen Dinge ist ihre ursprüngliche und eigentliche Heimath. Von dort steigen auch die an sich körperlosen menschlichen Seelen herab in die körperliche Welt, jedoch auf eine Weise, nach der sie nicht gänzlich die Ideenwelt verlassen; sondern, wie ein Sonnenstral zugleich die Sonne und die Erde berührt, befinden sie sich in der einen und in der anderen [2]). Als unmittelbar ausgeflossen aus der göttlichen Intelligenz ist unsere Seele ein reines Verstandeswesen und mit den drei einander untergeordneten Kräften der verständigen Seele als solcher begabt. Sie besitzt erstlich die höchste derselben, das verständige Erkennen, d. h. die Fähigkeit, die ewige Wahrheit und Schönheit des ideellen Seyns unveränderlich anzuschauen; zweitens das vernünftige Erkennen und Wollen, das Vermögen, in einer successiven Gedankenbewegung zu urtheilen, zu überlegen, zu schließen und zu beschließen und dergestalt im Denken von der Ursache zu der Wirkung abwärts und umgekehrt von der Wirkung zu der Ursache aufwärts fortzuschreiten; drittens die Einbildungskraft als das Vermögen, die besonderen Formen der vorletzten Ordnung wahrzunehmen, diejenigen, welche die Natur in sich

τοίνυν καὶ τὰ γινόμενα ζῶα οὐ ψυχαὶ μόνον, ἀλλὰ ψυχῶν ἐλαττώσεις, οἷον ἐξίτηλον ἤδη προϊόντων.

1) IV. 1, 1.: ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ ἡ ἀληθινὴ οὐσία, νοῦς τὸ ἄριστον αὐτοῦ, ψυχαὶ δὲ κἀκεῖ, ἐκεῖθεν γὰρ καὶ ἐνταῦθα. IV, 3, 8. V, 1, 4.

2) IV, 1, 1. IV, 3, 12. IV, 9, 8.

enthält und deren Abbild die untersten Formen, die an den materiellen Dingen erscheinenden sind [1]). Unsere verständige Seele, unser eigentlichstes Selbst, tritt in keine unmittelbare Verbindung mit der Materie des Sinnenfälligen und mit unserem Körper. Von ihr stralt eine untergeordnete Kraft aus, welche den von der Weltseele eingerichteten und zur Vegetation fähig gemachten organisirten Leib mit Leben erfüllt und ihn durchdringend das thierische Leben in unserem Körper hervorbringt. Dies thierische Leben oder die niedere Seele des Menschen befaßt ebenfalls drei Hauptvermögen in sich, die sinnliche Einbildungskraft, welche die Formen an der Materie innerlich vergegenwärtigt, ferner das sinnliche Wahrnehmungsvermögen, welches diese Formen äußerlich zufolge der Eindrücke auffaßt, die von außenher auf die Sinneswerkzeuge gemacht werden, und endlich das Vermögen der sinnlichen Begierden, Affecte und Leidenschaften [2]).

Bei diesem Verhältnisse der höheren und niederen Kräfte in uns hangt es von uns selbst ab, welche von ihnen wir vorzugsweise gebrauchen, in welcher Sphäre des Seyns wir uns demzufolge mit der Richtung unserer Aufmerksamkeit und unseres Bewußtseyns aufhalten, nach welchen Gegenständen wir unser Sinnen und Trachten wenden wollen. In demjenigen Menschen, welcher der Würde seines wahren Selbstes am angemessensten sich verhält, ist die niedere Seele der höheren ganz unterworfen, neigt sich die obere Einbildungskraft zur Vernunft, die Vernunft zum

1) I, 1, 7. 8. 9. und 10. IV, 3, 18. IV, 9, 3. und 4. Vergl. den Commentar des Marsilius Ficinus zu diesen Stellen.

2) I, 1, 7. 8. 9. und 10. IV, 7, 13. IV, 9, 8.

Verstande hin und er lebt mit möglichster Absonderung von dem Materiellen vornehmlich in der intellectuellen Welt. Umgekehrt wendet sich die Vernunft von dem Verstand ab zur oberen Einbildungskraft, diese kehrt sich zu der unteren und vermittelst ihrer zu den sinnlichen Wahrnehmungen und Begierden und so versenkt sich der Mensch, uneingedenk seiner Abkunft und seiner Heimath, in die sinnlich materielle Welt. Die eigentliche Seele in ihrem Unterschiede von dem aus ihr stralenden animalischen Leben erleidet keine Eindrücke von den Außendingen und schaut die letzteren nicht vermittelst solcher Eindrücke an. Vielmehr faßt sie in ihrem auf die Außenwelt gerichteten Wahrnehmen nur diejenigen Formen auf, welche bereits durch die Empfindung der Sinnlichkeit eingebildet worden sind, und so erblickt sie nur die von der körperlichen Materie schon entkleideten reineren und wahreren Gestalten der Dinge [1]).

175. Eine zur mittelbaren Verbindung mit einem Leib einmal herabgesunkene individuelle Seele wandert nach dem Tode desselben zu einem anderen, wenn sie noch nicht völlig wieder geeignet ist zum reinen Leben in der Verstandeswelt. Unsere Seelen vertauschen dann nicht bloß einen menschlichen Körper mit dem anderen, sondern diejenigen unter ihnen, welche im Zusammenhange mit dem menschlichen Körper nur den sinnlichen Leidenschaften und Genüssen gefröhnt, beleben später einen thierischen, wäh-

1) I, 1, 7.: τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν, οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινομένων τῷ ζώῳ τύπων ἀντιληπτικὴν εἶναι μᾶλλον· νοητὰ γὰρ εἴδη ταῦτα, ὡς τὴν αἴσθησιν τὴν ἔξω εἴδωλον εἶναι ταύτης, ἐκείνην δὲ ἀληθεστέραν τῇ οὐσίᾳ οὖσαν εἰδῶν μόνων ἀπαθῶς εἶναι θεωρίαν.

rend dessen ihre höheren Kräfte schlummern, ja wenn sie in jenem Zusammenhange bloß für die Functionen des vegetirenden Lebens Sinn und Interesse gehabt, so wirken sie eine Zeitlang bloß als Lebenskraft von Pflanzen [1]).

Das ursprüngliche Eingehen unserer Seele in die mittelbare Verbindung mit dem Leib ist ein Fall aus dem Zustande der Vollkommenheit und Glückseligkeit, in welchem sie sich befand, als sie noch in ihrer reinen Eigenthümlichkeit körperlos der intellectuellen Welt allein angehörte. Dieser Fall ist daraus zu erklären, daß sie daselbst vermöge ihrer Einbildungskraft die Formen erblickte, nach welchen die Naturkraft die Materie gestaltet, mittelbar hierdurch zum Anblicke der materiellen Gestalten selbst gelangte, sie lieb gewann und so zu dem Entschlusse verleitet wurde, mit ihnen in Berührung zu treten. Ist die Seele zu dem Verhältnisse mit dem leiblichen Leben einmal herabgesunken, so wird die Thätigkeit der Vernunft für die Erhaltung desselben in Anspruch genommen und eine gewisse Liebe und Sorge für diese Erhaltung ist dann der Seele im Allgemeinen natürlich [2]).

1) III, 4, 2.

2) IV, 3, 12.: Ἀνθρώπων δὲ ψυχαὶ εἴδωλα αὐτῶν ἰδοῦσαι, οἷον Διονύσου ἐν κατόπτρῳ, ἐκεῖ ἐγένοντο ἄνωθεν ὁρμηθεῖσαι· οὐκ ἀποτμηθεῖσαι οὐδ' αὗται τῆς ἑαυτῶν ἀρχῆς τε καὶ νοῦ. Οὐ γὰρ μετὰ τοῦ νοῦ ἦλθον, ἀλλ' ἔφθασαν μὲν μέχρι γῆς, κάρα δὲ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ· πλέον δὲ αὐταῖς κατελθεῖν συμβέβηκεν, ὅτι τὸ μέσον αὐταῖς ἠναγκάσθη φροντίδος, δεομένου τοῦ εἰς ὃ ἔφθασαν φροντίσαι. Vergl. Marsil. Ficin. ad hunc loc.: hic naturam ipsam, i. e. vegetalem animae mundanae potentiam appellat Dionysium, cujus membra sunt rationes rerum seminales in ipsa natura.

Die Ursache der Vergehungen, deren sich der Mensch schuldig macht, liegt darin, daß die höhere Einbildungskraft durch die Gewalt der Neigungen, Begierden und Leidenschaften, die in der niederen Seele ihren Sitz haben, sich aus der ihr zukommenden Stellung fortreißen läßt und daß sie dann auch die Vernunft mit sich in die untere Sphäre der täuschenden Vorstellungen und Vorspiegelungen der Sinnlichkeit hinabzieht. So wird der Mensch zu Entschlüssen und Handlungen verleitet, die seiner höheren Natur unwürdig und dem Ausspruch entgegengesetzt sind, welchen die Vernunft über das zu Wählende und zu Vermeidende gethan haben würde, wenn sie dem Verstande zugewandt und von ihm erleuchtet und selbst wiederum die Einbildungskraft erleuchtend den Gegenstand besonnen erwogen hätte [1]. Hierbei ist zu bemerken: obschon unser Verstand

Quae quidem membra quando per generationem quasi procedunt in materiam, hic magis inter se divisa, jam a Titanibus, i. e. daemónibus geniturae praefectis discerpta videntur. Animae igitur in divino quodam mundo viventes aliquando per imaginationem, quae in iis erat ultimum, prospexerunt formas in materia mundi jacentes, quae sunt imagines Dionysii ejusque membrorum in materia quasi speculo, prospexerunt vero eas forsan intuendo recto quodam aspectu in naturam, atque inde aspectum in materiam deflectendo. Quorum vero se ita convertit imaginatio, illuc statim ratio se divertit ab intellectu et utraque non aspiciendo solum, sed amando. Amor ejusmodi exstitit descendendi principium atque post casum etiam permanendi, quoniam provincia haec indiget assidua nostrae rationis attentione. IV, 9, 5.

1) I, 1, 9.: ψευδὴς γὰρ δόξα καὶ πολλὰ κατ᾽ αὐτὴν πράττεται τῶν κακῶν, ἣ πράττεται μὲν τὰ κακά, ἡττωμένων ἡμῶν ὑπὸ τοῦ χείρονος, πολλὰ γάρ ἡμεῖς ἢ ἐπιθυμίας ἢ θυμοῦ, ἢ εἰδώλου

immer in der Ideenwelt, und unsere zweite Seele immer in der Sinnenwelt verweilt, während Vernunft und höhere Einbildungskraft an Beiden Theil nehmen und Beide in uns mit einander vermitteln, so gelangen wir doch keinesweges stets zum Bewußtseyn dessen, was in beiden Welten von unseren Seelenkräften angeschaut und vernommen wird. In unserem irdischen Zustande macht die Seele im engeren Sinne mit dem von ihr ausfließenden leiblichen Leben ein Ganzes aus, und wir erkennen nicht, was von jeder einzelnen unserer psychischen Kräfte geübt wird, bevor sich dies dem Ganzen mitgetheilt hat. Der Betrachtungen unseres Verstandes, welche unablässig Statt finden, bleiben wir uns so lange unbewußt, als sie nicht von der Ueberlegung der Vernunft ergriffen werden und auf die übrigen Vermögen, auf jedes nach der ihm angemessenen Weise, einwirken. Eben so wird die Regung einer Begierde in uns nicht eher von uns anerkannt, als bis wir sie mit der höheren Einbildungskraft und mit der Vernunft aufgefaßt haben [1]). Deshalb ist es möglich, daß der Mensch oft

κακοῦ. Ἡ δὲ τῶν ψευδῶν λεγομένη διάνοια, φαντασία οὖσα, οὐκ ἀνέμεινε τὴν τοῦ διανοητικοῦ κρίσιν, ἀλλ᾽ ἐπράξαμεν τοῖς χείροσι πεισθέντες. κ. τ. λ.

1) IV, 8, 8.: καὶ εἰ χρὴ παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων τολμῆσαι τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πᾶσα οὐδ᾽ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδυ, ἀλλ᾽ ἔστι τὶ αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί. Τὸ δὲ ἐν τῷ αἰσθητῷ εἰ κρατεῖ, μᾶλλον δὲ εἰ κρατοῖτο ἢ θορυβοῖτο, οὐκ ἐᾷ αἴσθησιν ἡμῖν εἶναι, ὧν θεᾶται τὸ τῆς ψυχῆς ἄνω. Τότε γὰρ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς τὸ νοηθέν, ὅταν εἰς αἴσθησιν ἥκῃ καταβαῖνον. Οὐ γὰρ πᾶν ὃ γίνεται περὶ ὁτιοῦν μέρος ψυχῆς γινώσκομεν, πρὶν ἂν εἰς ὅλην τὴν ψυχὴν ἥκῃ· οἷον καὶ ἐπιθυμία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ μένουσα γινώσκεται ἡμῖν ἀλλ᾽ ὅταν τῇ αἰσθη-

seines Ursprunges, seiner Bestimmung und der Gestalten des wahrhaften Seyns uneingedenk ist, daß er sie sogar durchaus während seines irdischen Daseyns außer Acht läßt und statt dessen nur den Bildern und Stimmen des Vergänglichen, Niederen und Schlechten Auge und Ohr leiht.

Die Tugend überhaupt ist Flucht des Bösen und Hinwendung zu dem Guten [1]). Sie hat drei Abstufungen, durch deren Unterscheidung ihr Wesen genauer erkannt wird. Auf der untersten steht der Verein derjenigen Tugenden, deren Uebung im bürgerlichen Leben durch die Zwecke des Staates gefodert wird. Diese bestehen in der Mäßigung und Züglung der Begierden und Leidenschaften und in einem einsichtsvollen Verständnisse des Wählenswerthen und des Meidenswerthen, so weit es zur Beherrschung der sinnlichen Triebe unentbehrlich ist [2]). Ihre vier Hauptrichtungen sind Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit. Die zweite Stufe nehmen die reinigenden Tugenden ein. Sie haben die höhere Absicht und Richtung, die Begierden und Leidenschaften völlig zu unterdrücken, die bessere Seele ganz von der Theilnahme an ihnen zu befreien

τικῇ τῇ ἔνδον δυνάμει ἤ καὶ διανοητικῇ ἀντιλαβώμεθα, ἢ ἄμφω.

1) I, 2, 1.: ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης, βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φεύγειν τὰ κακά, φευκτέον ἐντεῦθεν. κ. τ. λ.

2) I, 2, 1. und 2.: αἱ μὲν τοίνυν πολιτικαὶ ἀρεταί, ἃς ἄνω που εἴπομεν, κατακοσμοῦσι μὲν ὄντως καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν, ὁρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη μετροῦσαι, καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι τῷ ὅλως ἀμείνονι καὶ τῷ ὡρίσθαι, καὶ τῶν ἀμέτρων καὶ ἀορίστων ἔξω εἶναι καὶ τὸ μεμετριμένον καὶ αὗται ὁρισθεῖσαι.

und sie läuternd zu ihrer ursprünglichen Reinheit zurückzuführen durch möglichste Absonderung alles dessen, was ihrem wahren Wesen Fremdartiges durch ihren Zusammenhang mit dem Körper in sie hineingekommen ist [1]). Endlich auf der höchsten Stufe befindet sich die Tugend der schon wirklich geläuterten Seele, die dem Irdischen durchaus entsagend mit ihrer ganzen Kraft in die Ideenwelt sich erhebt und in dem reinen Aufenthalte der mängellosen Geister zu dem höchsten Ziel aller Sehnsucht und Liebe gelangt, indem sie sich ganz in das Anschauen des ursprünglichen Einen, an sich Guten, des Urquells aller Vollkommenheit verliert. Dort findet sie die wahre Ruhe, den ungetrübten Frieden, frei von Uebeln und von jeglichem Leiden lebt sie dort das wahre Leben, dessen Schattenbild das irdische ist, und wird vermöge der innigen Vereinigung mit dem Urgrunde durch Anschauung selbst zu einem seligen Gotte [2]).

1) I, 2, 3. 4. und 5.: ἀλλ' ἐπὶ πόσον ἡ κάθαρσις, λεκτέον. — Τοῦτο δ' ἐστὶ μάλιστα ζητεῖν, πῶς θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τἆλλα πάντα, λύπην καὶ τὰ συγγενῆ, καὶ τὸ χωρίζειν ἀπὸ σώματος, ἐπὶ πόσον δυνατόν· ἀπὸ μὲν δὴ σώματος, ἴσως μὲν καὶ τοῖς οἷον τόποις συνάγουσαν πρὸς ἑαυτήν, πάντως μὲν ἀπαθῶς ἔχουσαν καὶ τὰς ἀναγκαίας τῶν ἡδονῶν αἰσθήσεις μόνον ποιουμένην καὶ ἰατρεύσεις καὶ ἀπαλλαγὰς πόνων, ἵνα μὴ ἐνοχλοῖτο, τὰς δὲ ἀλγηδόνας ἀφαιροῦσαν καί, εἰ μὴ οἷόν τε, πράως φέρουσαν καὶ ἐλάττους τιθεῖσαν τῷ μὴ συμπάσχειν, τὸν δὲ θυμόν, ὅσον οἷόν τε, ἀφαιροῦσαν καί, εἰ δυνατόν, πάντη. κ. τ. λ.

2) I, 2, 4. und 7. VI, 9, 8. und 9.: ἐν δὲ ταύτῃ τῇ χορείᾳ καθορᾷ πηγὴν μὲν ζωῆς, πηγὴν δὲ νοῦ, ἀρχὴν ὄντος, ἀγαθοῦ αἰτίαν, ῥίζαν ψυχῆς. — ἐνταῦθα καὶ ἀναπαύεται ψυχή, καὶ κακῶν ἔξω, εἰς τὸν τῶν κακῶν καθαρὸν τόπον ἀναδραμοῦσα, καὶ νοεῖ ἐνταῦθα καὶ ἀπαθὴς ἐνταῦθα, καὶ τὸ ἀληθῶς ζῆν ἐν-

176. An diesen Hauptzügen der Plotinischen Metaphysik, Psychologie und Ethik erscheint das orientalische Element hauptsächlich in der Vorstellung von der Emanation der Wesen, in einer abwärts gehenden Stufenfolge der Vorzüglichkeit, aus der obersten Gottheit; einer Vorstellung, welche hier überall der entstellenden, in Phantasiegebilde

ἐνταῦθα. κ. τ. λ. Noch überspannter, und schwärmerisch sinnlos sind die Ausdrücke, mit denen Plotinos VI, 9, 10. und 11. VI, 7, 34—37. den Zustand der Vereinigung der Seele mit dem höchsten Gotte bezeichnet. Er setzt, nicht bloß im Bezug auf die menschliche Seele, sondern auch auf den ursprünglichen allumfassenden Verstand selbst, dem mit Besinnung und Bewußtseyn Statt findenden Denken entgegen die höhere, im heiligen Rausch und Wahnsinn erfolgende Anschauung Gottes. VI, 7, 35.: καὶ τὸν νοῦν τοίνυν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τα νοεῖν, ᾗ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ᾗ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὁρῶν ὕστερον καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἕν ἐστι. Καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἡ θέα νοῦ ἔμφρονος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν· ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος, τότε ἐρῶν γίνεται ἁπλωθεὶς εἰς εὐπαθεῖς τῷ κόρῳ. κ. τ. λ. Porphyrios erzählt vom Plotinos: dieser habe schon auf Erden viermal, während der Zeit, daß Porphyrios mit ihm umgegangen, dasjenige erreicht, was ihm Zweck und Ziel des ganzen Lebens gewesen sey, die Vereinigung mit dem über Alles erhabenen Gott. Ihm selbst, dem Porphyrios sey dies nur einmal in seinem acht und sechzigsten Jahre begegnet. Vit. Plot. c. 18.: οὕτως δὲ μάλιστα τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτὶ πολλάκις ἐνάγοντι ἑαυτὸν εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν ταῖς ἐννοίαις καὶ κατὰ τὰς ἐν τῷ συμποσίῳ ὑφηγημένας ὁδοὺς τῷ Πλάτωνι, ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ μήτε μορφὴν μήτε τινὰ ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρυμένος· ᾧ δὴ ἐγὼ ὁ Πορφύριος ἅπαξ λέγω πλησιάσαι καὶ ἑνωθῆναι, ἔτος ἄγων ἑξηκοστόν τε καὶ ὄγδοον. Ἐφάνη γοῦν τῷ Πλωτίνῳ σκοπὸς ἐγγύθι ναίων, τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. Ἔτυχε δὲ τετράκις που, ὅτε συνήμην αὐτῷ, τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργείᾳ ἀῤῥήτῳ καὶ οὐ δυνάμει.

verwandelnden Auffassung der Platonischen Lehrbegriffe zum Grunde liegt. Hieran reiht sich unmittelbar die gleichfalls im Morgenland entsprungene Ansicht von dem Fall und der Wanderung der menschlichen Seelen.

In naher Verbindung mit den geschilderten stehen mehrere andere Lehren des Plotinos, die aus der morgenländischen Theosophie stammen, die den entarteten Geist der Speculation der damaligen Platoniker auf das deutlichste beurkunden, aber wegen ihres ganz unphilosophischen Charakters an dieser Stelle keine nähere Auseinandersetzung verdienen.

Hierher gehört die Plotinische Dämonologie. In ihr werden unterschieden die Götter vom ersten Range, die unsichtbar und dem göttlichen Verstand am nächsten stehend bloß in der idealen Welt zu Hause sind, die Götter vom zweiten Range, die in den höheren Regionen der sichtbaren Welt bis zum Monde herab sich aufhalten, und die Dämonen, welche in der sublunarischen Welt leben und in der Mitte stehen zwischen den sichtbaren Göttern und den Menschen [1]). Die Gültigkeit der Mantik und Astrologie leitet Plotinos daraus ab, daß in der intellectuellen Welt Alles auf das innigste zu einem vollkommenen Ganzen verbunden und Eines harmonisch dem Anderen angepaßt sey und daß eben deshalb auch in dem Reiche der sinnenfälligen Dinge ein genauer Zusammenhang der sämmtlichen Begebenheiten und Veränderungen Statt finden müsse, demzufolge der Eingeweihte aus der Beobachtung einiger auf das Bevorstehen anderer zu schließen vermöge [2]). Die Magie dachte er sich

1) Ennead., III, 5. 6.

2) II, 3, 7.

begründet in dem Verhältnisse der Einstimmung und Anziehung und des Gegensatzes und der Abstoßung, in welchem sich alle Kräfte der Natur zu einander befinden. Die magische Kunst besteht nämlich darin, daß man die mit einander einstimmigen Kräfte auf einem Puncte zu concentriren und auf einen bestimmten Gegenstand hinzuleiten weiß, um an demselben eine beabsichtigte freundliche oder feindliche Wirkung durch Anziehung oder Abstoßung hervorzubringen [1]).

177. Wie Plotinos in Hinsicht seines persönlichen Umganges und mündlichen Unterrichtes, seines Charakters und Lebenswandels als ein erleuchteter Prophet und Heiliger von seinen Anhängern verehrt wurde, so galten ihnen auch seine Schriften für Urkunden einer höheren Offenbarung, für abgefaßt unter Aufsicht und Eingebung der Götter [2]). Die nämliche Meinung hegte man in dieser Schule natürlicher Weise auch von den Platonischen Werken, für deren Erläuterungen man die Plotinischen hielt, und so konnte hier nicht mehr die Rede seyn von einer vernünftigen Prüfung und Beurtheilung ihres beiderseitigen Inhaltes [3]).

Ungeachtet der großen Mängel, welche auch ihre Form, und nicht bloß ihren Inhalt betreffen, blieben die Ennea-

1) IV, 4, 40.

2) Porphyr. Vit. Plot. c. 18.: καὶ ὅτι λοξῶς φερόμενον πολλάκις οἱ θεοὶ κατηύθυναν θαμινὴν φαέων ἀκτῖνα πορόντες, ὡς ἐπισκέψει τῇ παρ᾽ ἐκείνων καὶ ἐπιβλέψει γραφῆναι τὰ γραφέντα, εἴρηται.

3) Vergl. Procli Theolog. Plat. I, 1. in Parmenid. Plat. I, init.

den des Plotinos dennoch, wie oben schon angedeutet worden, bei weitem das Vorzüglichste, was in der neuplatonischen Schule während der ganzen Zeit ihrer Dauer zum Vorscheine kam. Daher hat Porphyrios, der nach dem Tode seines Lehrers in gleichem Sinn und Geiste, wie dieser, zu Rom wirkte und nebst Amelios den meisten Ruf unter den unmittelbaren Schülern Plotin's besaß [1]), weit mehr durch die Anordnung und Herausgabe jener Sammlung, als durch seine eignen Abhandlungen um die Litteratur der Philosophie sich verdient gemacht.

178. Von Rom und Alexandria aus verbreitete sich im vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung der Plotinische Neuplatonismus nach allen denjenigen Städten des römischen Reiches, in denen die philosophischen Studien überhaupt einen

1) Vergl. über den Amelios, von dessen Schriften nichts auf uns gekommen ist, Porphyr. Vit. Plot. c. 4.; wo er angeführt wird als Ἀμέλιος ἀπὸ τῆς Τουσκίας, οὗ τὸ ὄνομα ἦν Γεντιλιανὸς τὸ κύριον. c. 11. 12. und 15.: ὁ δὲ Ἀμέλιος κατ' ἴχνη μὲν τούτου (τοῦ Πλωτίνου) βαδίζειν προαιρούμενος καὶ τὰ πολλὰ μὲν τῶν αὐτῶν δογμάτων ἐχόμενος τῇ δὲ ἐξεργασίᾳ πολὺς ὢν καὶ τῇ τῆς ἑρμηνείας περιβολῇ πρὸς τὸν ἐκείνου ζῆλον ὑπαγόμενος, ὧν καὶ μόνων ἡμεῖς ἄξιον εἶναι νομίζομεν ἐπισκοπεῖσθαι τὰ συγγράμματα. Porphyrios war in Tyros geboren und hieß, wie er selbst erzählt, eigentlich Malchos (מלך). Diesen Namen, der so viel als „König" bedeutet, übersetzte er, nachdem er sein Vaterland verlassen, in den sinnverwandten und wohlklingenden griechischen Πορφύριος. Vit. Plot. c. 11. Eunap. Vit. Porphyr. Von seinen, wie es scheint, zahlreichen Schriften ist außer der Biographie des Plotinos auch eine des Pythagoras, dann die dem Aristotelischen Organon gewöhnlich vorgedruckte εἰςαγωγὴ περὶ τῶν πέντε φωνῶν, ferner eine Abhandlung in vier Büchern „über die Enthaltung von Fleischspeisen", nebst mehreren anderen, auf uns gekommen.

Aufenthalt gefunden, und er setzte sich auch zu Athen in der Akademie fest. Unter der Einwirkung des Zeitgeistes und im Kampfe gegen das schon im Anfange dieses Jahrhundertes von Constantin zur Staatsreligion erhobene Christenthum, welches von seinen Lehrern zum Theil mit den Waffen griechischer Gelehrsamkeit und Philosophie, allgemein aber durch versuchte Beweise seines übernatürlichen Ursprunges vertheidigt wurde, nahm er noch immer entschiedener und durchstehender den Charakter eines urtheilslosen und haltlosen schwärmerischen Aberglaubens an und es kam dahin, daß Theosophie und Theurgie in ihm als der eigentliche Gewinn und Kern der philosophischen Bestrebungen betrachtet wurden.

Unter den Neuplatonikern des vierten Jahrhundertes erwarb sich des Porphyrios Schüler Jamblichos, aus Chalcis in Cölesyrien [x]), und unter denen des fünften Jahr-

x) Vergl. über ihn Eunap. Vit. Jambl. und Suid. s. v. Ἰάμβλιχος. Auch Jamblichos galt für einen gottbegeisterten Lehrer. Eunap. Vit. Aedes.: ἐς ὃ τελευτῶν Αἰδέσιός τε ἐγένετο καὶ μικρὸν ἀποδέων Ἰαμβλίχου, πλὴν ὅσα τε εἰς θειασμὸν Ἰαμβλίχου φέρει. Marin. Vit. Procli c. 26.: ὁ ἔνθους Ἰάμβλιχος. Seine Schüler schrieben ihm Wunderthaten zu (Eunap. Vit. Jambl.) und redeten ihn in Anerkennung seiner höheren Gaben zuweilen mit den ehrfurchtsvollen Worten „ὦ διδάσκαλε θειότατε“ an. In dem, was sich von seinen Schriften noch erhalten hat, zeigt er sich als einen geistlosen Compilator, der ohne eigenthümliche Auffassung und Anschauung des Gegebenen der Denkart seiner Zeit und seiner Schule folgt. Zweifelhaft ist es, ob die ihm zugeschriebene Schrift „von den Mysterien der Aegyptier“ ihm angehört, welche eine phantastische Dämonologie enthält und die Theurgie, nebst der durch sie bewirkten Vereinigung mit der Gottheit, als das höchste Ziel priesterlicher Weihe darstellt.

hundertes Proklos aus Constantinopel ein hervorragendes Ansehen im Kreise der Schule. Der Letztere folgte dem Syrkanos aus Alexandria, der selbst ein Schüler und Nachfolger des Plutarchos von Athen war, auf dem Lehrstuhle der Akademie zu Athen [1]). Von der Hand seines Schülers Marinos besitzen wir eine enthusiastisch lobpreisende Lebensbeschreibung des Proklos, die uns ein anschauliches nicht uninteressantes Bild von der Denkart und Eigenthümlichkeit des gefeierten Helden, wie auch seines Lobredners gibt. Proklos steht an Scharfsinn unverkennbar dem Plotinos näher als Jamblichos, aber mit mehr Talent und Kraft begabt, als dieser, trieb er auch die Schwärmerei nur noch weiter und steigerte, wie aus seinen zum Theil noch vorhandenen Schriften in Verbindung mit jener Biographie sich ergibt, Alles, was das Wesen des Neuplatonismus bezeichnet, bis auf die höchste Spitze.

Bei dem Unterrichte, den er in seiner Jugend vom Syrianos empfing, war er durch das Studium der Aristotelischen Schriften auf das der Platonischen vorbereitet worden, in dem Sinne, daß jene dem Lehrer und dem Schüler für die Vorhalle zu dem Heiligthume der geheimnißvollen Platonischen Weisheit galten, auf ähnliche Weise, wie die Einweihung in die kleineren eleusinischen Mysterien der in die größeren vorausging [2]). Es versteht sich, daß er seinen Synkretismus nicht auf die Vereinigung der griechischen Philosophie und Mythologie beschränkte, sondern

1) Suid. s. v. Πρόκλος. Marin. Vit. Procl. c. 6. Er ward geboren 412 und starb 485 nach Chr.

2) Marin. Vit. Procl. c. 13.: ἀχθέντα δὲ διά τινων προτελείων καὶ μικρῶν μυστηρίων εἰς τὴν Πλάτωνος ἦγεν μυσταγωγίαν.

er durchschaute, wie Marinus rühmt [1]), und erklärte seinen Anhängern auf das deutlichste die wesentliche Uebereinstimmung zwischen den die höhere Erkenntniß betreffenden Lehren und Sagen aller ihm bekannten Völker, mit einziger Ausnahme der christlichen, die er bestritt. So feierte er denn auch, so weit es ihm nur irgend möglich war, die ausgezeichneteren Fest- und Fasttage fast aller Nationen nach der bei einer jeden einheimischen Sitte, beobachtete die wichtigeren religiösen Gebräuche, von denen er eine Kenntniß hatte, insgesammt und war der Meinung, es gezieme einem Philosophen, nicht bloß dem Gottesdienste einer Stadt oder einiger Länder ergeben zu seyn, sondern sich als einen Hierophanten der ganzen Welt zu beweisen [2]). Seine Bekanntschaft mit der Weisheit des Alterthumes und des Orientes verdankte er vornehmlich den zu seiner Zeit immer zahlreicher werdenden, aber schon seit mehreren Jahrhunderten im Umlaufe befindlichen unächten, dem Alterthume untergeschobenen Schriften, dergleichen damals bei den Neuplatonikern, wie auch bei den Christen und Gnostikern in hohem Ansehen standen, durch welche man den Ursprung der Lehre, der man anhing, aus berühmten und für heilig geachteten Quellen der Vorzeit herzuleiten pflegte. Hierher gehören Gesänge des Orpheus, Schriften des Pythagoras und der ältesten Pythagoreer,

1) Marin. l. c. c. 22.

2) Marin. l. c. c. 19.: καὶ τὰς παρὰ πᾶσι δὲ ὡς εἰπεῖν ἐπισήμους ἑορτὰς κατὰ τὰ παρ' ἑκάστοις πάτρια δρῶν ἐνθέσμως διετέλεσε — καὶ ἔλεγεν ὁ θεοσεβέστατος ἀνὴρ, ὅτι τὸν φιλόσοφον προσήκει, οὐ μιᾶς τινος πόλεως, οὐδὲ τῶν παρ' ἐνίοις πατρίων εἶναι θεραπευτὴν, κοινῇ δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην.

des Platon und des Aristoteles, die chaldäischen Orakel, die Hermetischen Bücher und andere, welche noch theilweise, mehr oder minder fragmentarisch, sich erhalten haben. Unter diesen verehrte Proklos hauptsächlich die Orphischen Gedichte und die chaldäischen Weissagungen, die auch schon von Plotinos, Porphyrios, Jamblichos und Syrianos als göttliche Offenbarungen anerkannt worden waren. Er brachte fünf Jahre darauf zu, die Erklärungen seiner Vorgänger über sie in einem weitläuftigen Werke zu sammeln [1]). Es konnte nicht fehlen, daß ein Mann, wie Proklos, seinen Schülern nicht minder, als ein Platon und Plotinos, für theilhaft göttlicher Eingebungen galt. Bei seinen Vorträgen leuchtete als Zeichen der Inspiration ein göttlicher Glanz aus seinen Augen und seinem Antlitze, und einmal während derselben, als ein Mann von wichtiger Bedeutung im Staate unter seinen Zuhörern sich eingefunden, erschien sogar ein Lichtkreis um sein Haupt [2]). Viele Wunderthaten von ihm waren seinen Schülern bekannt [3]). Er selbst hielt sich, durch einen Traum hierüber belehrt, für ein Glied der hermetischen Kette, d. i. einer Auswahl von Weisen, welche durch Hermes erleuchtet und begeistert die Gabe der unfehlbaren Erkenntniß und Lehre besäßen, und glaubte, ebenfalls einem Traume zufolge, daß in seinem Körper die Seele des Pythagoreers Nikomachos wohne [4]).

1) Marin. l. c. c. 26.

2) l. c. c. 23.

3) l. c. c. 29.: καὶ πολλὰ ἄν τις ἔχοι λέγειν, μηκύνειν ἐθέλων καὶ τὰ τοῦ εὐδαίμονος ἐκείνου θεουργικὰ ἀφηγούμενος, ἑνὸς δὲ ἄλλου ἐκ τῶν μυρίων ἐπιμνησθήσομαι κ. τ. λ.

4) l. c. c. 28.

179. Nach seinem Tode, obgleich er zahlreiche und mit großer Anhänglichkeit ihm ergebene Schüler hinterlassen, erhob sich kein Mann von ähnlichem Ruf und Einfluße mehr in der neuplatonischen Schule. Die Zeit ihrer Wirksamkeit lief überhaupt nunmehr ab. Wie das innere Leben der griechischen Philosophie und ihre Eigenthümlichkeit allmählig dahinsterbend sich aufgelöst hatte und endlich untergegangen war in dem chaotischen Gewirre eines synkretistischen allgemein heidnischen Mysticismus, so konnte jetzt auch das äußere Leben derselben, welches auf der Existenz der heidnischen Philosophenschulen beruhte, nicht länger mehr in den christlich gewordenen Ländern fortdauern. Jene hörten seit der Mitte des sechsten Jahrhundertes auf, nachdem der Kaiser Justinian die öffentlichen Besoldungen der Lehrer der Philosophie in allen Städten, in denen sie seit Antoninus bestanden, aufgehoben und statt dessen Mönchsschulen angelegt. Die letzten namhaften griechischen Philosophen, Damaskios aus Syrien, welcher zu Athen der Akademie vorstand, Simplikios aus Cilicien, Isidoros aus Gaza in Palästina, Hermias und Diogenes aus Phönicien, und Andere sahen sich sogar genöthigt, weil sie unter der Regierung des Justinianos keine Sicherheit mehr in dessen Reiche fanden, auf eine Zeitlang ihre Zuflucht zu dem persischen Könige Chosroes zu nehmen, der sich damals eben im Kriege mit dem griechischen Kaiser befand [1]). Dieser machte es zwar in einem Friedensschlusse mit Justinian aus, daß seine Schützlinge ungefährdet in ihre Heimath sich zurückbegeben und daselbst eine ungestörte Glau-

1) Agathias de rebus Justiniani, (edid. Bonav. Vulcanius) II. p. 69. Suid. s. v. πρέσβεια.

bensfreiheit genießen durften; worauf sie aus Persien wiederkehrten [a]). Aber obschon ihnen für ihre übrige Lebenszeit eine erwünschte Ruhe vergönnt wurde, so versammelte sich doch kein Kreis von Schülern auf frühere Weise mehr um sie her. Mit ihnen endigte die Reihenfolge der griechisch-heidnischen Philosophen. Von nun an war die griechische Philosophie nicht mehr Gegenstand des Strebens nach selbstthätiger Entwicklung und Fortbildung, was sie den besseren Köpfen unter den Neuplatonikern, wenn diese sie gleich in ihr Verderbniß hineinführten und sich selbst nur für Ausleger des Platon hielten, dennoch in einem gewissen Sinne gewesen, sondern sie blieb fortan lediglich ein Stoff für die lernende Auffassung und für die gelehrte Bearbeitung.

a) Agath. l. c. p. 70: ἐπειδὴ γὰρ κατ' ἐκεῖνο τοῦ χρόνου Ῥωμαῖοί τε καὶ Πέρσαι σπονδὰς ἔθεντο καὶ ξυνθήκας, μέρος ὑπῆρχε τῶν κατ' αὐτὰς ἀναγεγραμμένων, τὸ δεῖν ἐκείνους τοὺς ἄνδρας εἰς τὰ σφέτερα ἤδη κατιόντας βιοτεύειν ἀδεῶς τὸ λοιπὸν ἐφ' ἑαυτοῖς, οὐδὲν ὁτιοῦν πέρα τῶν δοκούντων φρονεῖν ἢ μεταβάλλειν τὴν πατρῴαν δόξαν ἀναγκαζομένους.

